University of St. Michael's College
3 1761 08051810 3

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

3578

REVUE

DES

SCIENCES ECCLESIASTIQUES

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

Ubi Petrus Ibi Ecclesia.

N° 324. — Janvier 1887

SIXIÈME SÉRIE. — TOME V (LVe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

AMIENS

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

BUREAUX DE LA REVUE : Rue St-Fuscien, 18

PARIS
ROGER et CHERNOVIZ, LIBRAIRES,
7, Rue des Augustins.

LONDRES
BARTHES ET LOWELL
14, Great Malberought Street

1887

SAINT ÉTIENNE HARDING

ET LES PREMIERS RECENSEURS DE LA VULGATE LATINE

THÉODULFE ET ALCUIN.

Deuxième Article.

VI

Mais ce n'est pas tout ce qu'il y a à dire sur ce sujet. — Les gloses, dont nous parlons, ont été empruntées directement ou indirectement à la version des Septante; et cet emprunt s'est fait à une époque où les deux versions latines existaient côte à côte, dans la société chrétienne ; c'est aú moins probable, mais il serait utile de s'en assurer et de refaire ainsi l'histoire de ce mouvement révisionniste. Ce serait une curieuse page à ajouter à l'histoire de cette Vulgate latine, sur laquelle nous savons si peu de chose, après l'époque de saint Augustin et de saint Jérôme. Tout ce que nous lisons, en effet, dans les livres classiques se réduit à quelques généralités et ne repose le plus souvent que sur des conjectures et de l'*a priori*. Essayons dès lors de relever quelques faits incontestables et de fournir un certain nombre de données positives à celui qui essaiera un jour de retracer l'histoire de la Vulgate latine.

Nous voyons, d'abord, qu'au onzième siècle les interpolations énumérées précédemment n'étaient pas encore très répandues, puisque, en 1109, saint Étienne Harding, ayant réuni de divers côtés un certain

nombre de manuscrits, n'en a trouvé qu'un seul qui les contînt ; et c'est précisément ce manuscrit *Plenior* qu'il choisit comme original, ce qui l'obligea plus tard à faire la révision pénible dont il parle (*librum magno labore præparatum*) et à gratter un nombre considérable de passages. Ces passages existaient cependant et on les avait introduits déjà, non seulement aux marges, mais même dans le texte de certains volumes. Il est évident, par exemple, que l'original employé par Étienne avait ces interpolations dans le texte ; car, s'il ne les avait présentées qu'aux marges, l'abbé de Cîteaux se serait tout de suite tenu en garde, et, avant d'aller plus loin, il aurait songé à s'éclairer sur la valeur de ces notes marginales. Reléguées aux marges, elles trahissaient ouvertement une origine apocryphe, à tout le moins suspecte.

Il s'agit de suivre ces interpolations à la piste et de retrouver le chemin qu'elles ont pris pour envahir la Vulgate latine, en remontant du onzième siècle jusques au cinquième, si nous le pouvons. Malheureusement les renseignements sont rares et les documents eux-mêmes n'abondent pas ; car les manuscrits qui remontent à une époque aussi ancienne sont extrêmement peu nombreux. On compterait sur les doigts d'une seule main les manuscrits contenant la bible entière qui sont antérieurs au neuvième siècle. De plus, ces manuscrits anciens sont des autorités anonymes : on ignore le plus souvent d'où ils viennent et on ne sait presque jamais, où, par qui et quand ils ont été copiés.

L'histoire nous parle bien sans doute de quelques révisions de la bible antérieures au douzième siècle, révisions entreprises dans le but de la corriger. C'est ainsi, par exemple, que les moines bénédictins de

Hirschau, dont le couvent se rattachait à celui de Cluny, entreprirent une recension de l'Ancien et du Nouveau Testament vers l'an 1090, peu avant celle de saint Étienne de Cîteaux ; mais ils ne se proposaient que de faire disparaître les fautes des scribes, ce qui était une œuvre relativement facile. Il est vrai cependant, que, sous cette désignation générale, on pourrait comprendre une révision plus profonde, une révision dans le genre de celle de saint Étienne ; malheureusement on ne sait rien de cette révision ; les manuscrits qui la contenaient ont probablement péri dans le sac de l'abbaye, en 1692. Les auteurs de cette révision étaient Théoger, abbé de Saint-Georges, et Hérinon, moine d'Hirschau (1).

L'auteur de la vie de Lanfranc (1005-1089) raconte également que cet archevêque de Cantorbéry fit une recension de la Bible, et il ajoute même que les églises d'Occident, celles de France et d'Angleterre en particulier, en font usage. Toutefois, les termes dont il se sert ne nous apprennent rien de bien précis et rendent le fait d'une recension proprement dite assez douteux (2). De plus, nous ne savons où on doit la chercher ; il faudrait, pour la trouver, faire un examen complet et minutieux des manuscrits du onzième siècle, qui

(1) « Cum humanis divinisque litteris apprime instructus esset, post prima vitæ monasticæ tirocinia strenue absoluta, *id officii ei injunxit abbas, ut cum altero monacho æque docto, Herinone nomine*, in toto, tam Novo quam Veteri Testamento, quæcumque scriptorum vitio depravata erant, corrigeret. » J. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, 1717, tome V, p. 277.

(2) « Omnes tam Veteris quam Novi Testamenti libros necnon etiam scripturam sanctorum patrum, secundum orthodoxam fidem, statuit corrigere... Hujus emendationis claritate, omnis occidui orbis ecclesia, tam Gallicana quam Anglica, gaudet se esse illuminatam. » — H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, p. 416.

pourraient se rattacher à l'école de Lanfranc, à l'abbaye du Bec ou à celle de Caen, aussi bien qu'à l'Église cathédrale de Cantorbéry : œuvre intéressante sans doute, mais qui demanderait beaucoup de temps, de dépenses et de loisirs. Si nous avions un manuscrit de Lanfranc, une révision opérée par lui aurait pour nous le plus grand intérêt, car Lanfranc était originaire de Pavie ; il vécut longtemps en France, à Avranches, au Bec et à Caen ; et ensuite il alla mourir en Angleterre, sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry. Seule, son histoire nous expliquerait de quelle manière les textes circulaient autrefois dans la société chrétienne, et comment ils passaient d'un pays dans un autre.

Les travaux de Valafride Strabon (1), de Raban Maur, d'Hincmar de Reims, de saint Agobard de Lyon, etc., ne jettent pas beaucoup de jour sur le problème que nous essayons de résoudre. Heureusement pour nous que nous possédons des renseignements précis sur des auteurs plus anciens auxquels on peut attribuer deux recensions de la bible latine, et que nous avons même des documents qui émanent certainement de l'un et de l'autre. Par suite, nous avons un point de départ solide pour faire des recherches ultérieures. On comprend déjà que nous voulons parler d'Alcuin (735-804) et de Théodulfe, évêque d'Orléans (750-821). Le premier de ces deux auteurs est connu comme recenseur de la Bible. Quant au second, il est presque entièrement ignoré.

(1) « Nota quod ubicumque in libris Veteris Testamenti varians reperitur : *Currendum est ad volumina Hebræorum ;* quia Vetus Testamentum primo in lingua Heb. scriptum est. Si vero in libris Novi Testamenti, revertendum est ad volumina Græcorum, quia Novum Testamentum primo in lingua Græca scriptum est. » — Valafride Strabon, Préface à la glose ordinaire. Voir H. Hody, *De bibliorum textibus originalibus.*

Qu'Alcuin ait fait une révision de la bible latine, à la demande et sur les ordres de l'empereur Charlemagne, c'est probablement le fait le plus certain dans l'histoire de la Vulgate latine ; et c'est aussi celui qui est le plus universellement connu, à partir du cinquième jusques au douzième siècle. Il n'est pas de manuel biblique qui n'en parle et qui ne rappelle les textes classiques relatifs à cette recension, ceux de Charlemagne (1), ceux d'Alcuin lui-même (2), ceux des historiens du temps qui rapportent ou confirment le fait (3). Il n'est donc rien de plus certain et on sait même, à peu près, vers quelle époque cette recension fut opérée. Ce fut vers la fin de la vie d'Alcuin, probablement entre l'an 800 et l'an 802. Mais c'est à peu près tout ce que l'on sait de certain ; tout le reste est affaire de conjectures. Quels principes suivit Alcuin ? — Quels manuscrits employa-t-il ? — Recourut-il aux versions ? — On l'ignore complètement ; on sait qu'Alcuin était un helléniste habile et qu'il avait quelque connaissance de l'hébreu. On suppose, par suite, qu'il remonta aux originaux et qu'en définitive il procéda à peu près sur les lignes que suivit plus tard

(1) « Obliteratam pene majorum nostrorum desidia reparare vigilanti studio litterarum satagimus officinam, et ad pernoscenda sacrorum librorum studia, nostro etiam quos possumus invitamus exemplo. *Inter quæ jampridem universos Veteris ac Novi Testamenti libros librariorum imperitia depravatos, Deo vos in omnibus adjuvante, adamussim correximus.* » — Préface aux Homélies de Paul diacre, *Patrol. Lat.* XCV col. 1159-1160.

(2) *Patrol. Lat.* C. col. 923, C : « Totius forsitan Evangelii expositionem direxissem vobis, *si me non occupasset Domini regis præceptum in emendatione Veteris Novique Testamenti.* » — Préface au tome VI du commentaire sur saint Jean.

(3) Sigebertus Gemblacensis, *Chronicon*, *ad an.* DCCXC. *Patrol. Lat.* CLX, col. 150, D. — *De Scriptoribus ecclesiast. Ibid.* col. 566, B.

saint Étienne, abbé de Cîteaux ; mais nous le répétons encore une fois, ce n'est là qu'une pure conjecture (1). Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que nous avons encore des manuscrits qui contiennent la recension d'Alcuin et qui ont été probablement rédigés sous sa direction. Malgré cela, nous n'avons pas une monographie ayant pour objet de faire connaître les manuscrits d'Alcuin ou de son école. Le peu que nous nous proposons d'en dire contiendra plus de faits précis qu'on n'en trouverait dans aucun auteur de notre temps (2).

On connaît plusieurs bibles dites de Charlemagne. Il y en a deux à Rome, l'une à la bibliothèque Vallicelliana, aujourd'hui bibliothèque Victor-Emmanuel, l'autre à Saint-Paul-hors-les-murs. On en possède également à Bamberg et à Zurich. Baronius parle de la première dans ses *Annales*, à l'année 778 ; elle a été souvent décrite et les recenseurs Clémentins en firent usage dans la préparation de la Vulgate latine, au seizième siècle. Il en existe une cinquième dans le Musée Britannique qui en a fait l'acquisition en 1836. Elle lui a été vendue par Johann von Speyr Bourckhard Passavant, de Bâle, qui, de 1823 à 1836, l'a promenée un peu partout, notamment en France, dans le but d'en tirer son pesant d'or. Après ces cinq bibles, nous avons celles qui portent le nom de Charles-le-Chauve, et dont l'une est du commencement, l'autre du milieu

(1) « Senex jam, circa annum 802, in cœnobio, quod rexit, S. Martini apud Gallos Turonenses, totum biblicum volumen, Testamentum simul Vetus ac Novum, *Caroli M.* imp. rogatu recognovit et correxit, *ex linguis, ut credibile est, originalibus*, et collatis inter se exemplaribus melioris notæ. Qua de re Baronium audiamus in *Annal.* ad ann. DCCLXXVIII. » — H. Hody, *De bibliorum textibus originalibus*, p. 409.

(2) Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, II, 197, 298, 305, et passim.

du neuvième siècle (822 et 850). Ces deux bibles sont à Paris ; elles sont classées sous les numéros 1 et 2 et font partie de la réserve exposée dans la galerie Mazarine (nos 225 et 226). Nous avons donc là des documents qui peuvent nous aider à découvrir les tendances de la recension d'Alcuin et les lois qui ont présidé à sa rédaction.

Nous avons examiné trois de ces documents sur sept : d'abord, la bible de Charlemagne du Musée Britannique que nous désignerons par la lettre A ; ensuite, la première bible de Charles-le-Chauve, celle qui fut offerte à ce prince par Vivien abbé de saint Martin de Tours, nous la désignons par la lettre B ; nous avons également confronté la deuxième bible de Charles-le-Chauve, celle qui a été longtemps conservée au trésor de l'abbaye de Saint-Denis et nous la désignons par la lettre C. Nous n'avons pas parcouru le texte du premier livre de Samuel intégralement, dans ces trois manuscrits ; nous nous sommes borné à examiner les passages où la recension Stéphanique et la Vulgate différaient entre elles, c'est-à-dire, la plupart des 290 endroits que nous avons relevés précédemment (1), et nous avons constaté qu'il y avait

(1) Sur 123 passages que nous avons confrontés dans A : (Bible de Charlemagne, Ms. Add. 10,546 du Musée Britannique), cette recension s'accorde 113 fois avec saint Étienne, et 10 fois avec le texte de la Vulgate contre saint Étienne, mais ces dix dernières leçons sont insignifiantes, et il n'y en a pas une qui vaille la peine d'être citée. Ainsi la bible carlovingienne omet *adhuc* (II, 18), *Dnm* (X, 19), *Dno* (XV, 21) et *rex* (XVII, 16). Il est probable que, dans tous ces cas, saint Étienne a tort et que la Vulgate a raison. L'accord entre la recension Stéphanique et la recension Carlovingienne est frappant. Les chiffres parlent tout seuls. — Les bibles de Charles-le-Chauve étant à Paris, nous avons pu les étudier plus à loisir et confronter les passages d'une façon plus complète. Sur 249 des variantes que nous avons relevées entre la

une étroite ressemblance entre la recension Stéphanique et la recension d'Alcuin. Saint Etienne et Alcuin paraissent avoir employé les mêmes moyens et avoir

recension Stéphanique et la Vulgate latine. La plus ancienne des bibles de Charles-le-Chauve, celle qui lui donna, ce prince par l'abbé Vivien de St-Martin et que nous avons désignée par la lettre B, s'accorde 232 fois avec saint Étienne, elle en diffère 17 fois seulement, et, dans ces 17 fois, elle est le plus souvent d'accord avec la Vulgate Clémentine ; mais, ici encore, très peu de ces dernières variantes ont de l'importance. Cette première bible de Charles-le-Chauve est rapportée aux premières années du neuvième siècle, c'est-à-dire, à peu près à la même époque que les bibles dites de Charlemagne. Les deux volumes se ressemblent d'ailleurs étonnamment. — La seconde bible de Charles-le-Chauve est un peu plus récente. Elle date du milieu du neuvième siècle, au dire des connaisseurs. Nos recherches confirment à merveille le jugement des paléographes et des archéologues ; car, dans les 249 mêmes passages, elle s'accorde 189 fois seulement avec saint Etienne, et diffère de lui 60 fois. Quelques-unes de ces 60 variantes sont singulières et portent sur des points graves. On voit donc que déjà, peu de temps après la révision d'Alcuin, les *Correctores imperiti*, dont saint Jérôme se plaint si amèrement, s'étaient remis à l'œuvre et avaient introduit leurs modifications dans le texte sacré. Dans la première bible de Charles-le-Chauve, on aperçoit à la marge, mais en petit nombre, plusieurs des interpolations qui exercèrent tant la sagacité du saint abbé de Cîteaux, au douzième siècle. Au commencement du chapitre IV, on lit, dans la marge du milieu et de 2e main, l'interpolation que nous avons présentement dans la Vulgate latine : *Et quidam ex illis illis, venerunt Philistium in pugnam*; la seconde bible a ces mots dans le texte. — Après V, 9, on lit encore, dans cette dernière, la curieuse addition suivante : *Fecerunt Geltæi consilium et ebullierunt villæ et agri in medio regionis illius, et nati sunt mures et facta est confusio mortis in civitate et fecerunt sibi sedes pelliceas* ; ce qui n'est évidemment qu'un mélange, mais un mélange fort singulier des interpolations que l'original de saint Étienne contenait, au verset 9 et au verset 6, et que la Vulgate Clémentine a conservées jusques à notre temps. On voit bien que ces notes ont été d'abord placées à la marge à côté l'une de l'autre, si bien qu'un scribe les a confondues et mêlées l'une avec l'autre, en les insérant au même endroit, dans le texte. Plusieurs autres leçons trahissent le même pastiche, par exemple, X,1 ; XIV,41 ; XV, 3, etc.

abouti au même résultat. A en juger par le premier livre des Rois on peut considérer comme certain qu'Alcuin s'est servi du texte hébreu pour corriger la version de saint Jérôme. Deux auteurs travaillant, à trois siècles de distance, sur des matériaux différents, n'ont pu aboutir à un résultat aussi identique qu'en se dirigeant d'après les mêmes lois et les mêmes principes. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, de parcourir les 292 leçons dont nous avons parlé plus haut, pour voir la ressemblance qui existe entre les recensions que nous comparons en ce moment : il suffit d'étudier les gloses dont il a été question dans l'article précédent, (page 548, note 1) et de voir la place que chacune des recensions leur a accordée. Ici, en effet, il est bien évident que les copistes n'ont rien à voir et que l'intrusion ou la suppression de ces gloses est l'œuvre de vrais recenseurs.

Le résultat que nous a donné notre comparaison est certainement frappant. Étienne a raturé les 30 gloses citées plus haut. La bible de Charlemagne (A) n'en renferme qu'une, la 28e. La première bible de Charles-le-Chauve (B), celle que l'abbé Vivien offrit à ce prince et qu'on suppose avec quelque vraisemblance avoir été préparée pour Charlemagne, n'en renferme également qu'une, la 28e. Plusieurs autres ont été cependant ajoutées à la marge, par une deuxième main, assez longtemps après la rédaction du manuscrit, à savoir, les gloses 1, 8, 9, 26, 30. Au contraire, la deuxième bible de Charles-le-Chauve en a incorporé treize, à savoir, les gloses 1, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 15, 21, 24, 26, 27, 30. On voit que la recension d'Alcuin et de Charlemagne n'arrêta pas pour longtemps le mouvement qui portait à interpoler, dans la version de saint Jérôme, des gloses plus ou moins étendues empruntées à

d'autres versions, surtout à celle des Septante. Alcuin et Charlemagne avaient essayé de ramener la Vulgate hiéronymienne à sa pureté primitive, en bannissant impitoyablement tout ce que ne renfermait pas l'hébreu ; mais, chose curieuse ! ils avaient conservé une de ces gloses, et c'est juste celle que la Vulgate actuelle ne renferme pas. Elle figure au chapitre XXIV, entre les versets 7 et 8. Elle n'est pas non plus dans le texte hébreu imprimé (1). Alcuin et Charlemagne auraient-ils eu des exemplaires hébreux où cette glose figurait? — Ce n'est guère probable. Il faut plutôt croire à une inadvertance de leur part. Charlemagne eut beau recommander aux Églises de son empire de se procurer des exemplaires corrects des saintes Écritures ; il ne réussit pas à imposer partout sa réforme et il ne pouvait pas réussir ; car, pour obtenir le but qu'il poursuivait, il aurait dû commencer par détruire les exemplaires existants et par les remplacer par d'autres. Tant que les vieux exemplaires existaient, sa réforme devait courir grand risque d'échouer ; car une réaction pouvait se faire, qui remettrait les textes mélangés en honneur. Cette réaction se fit, la seconde bible de Charles-le-Chauve nous donne lieu déjà de le supposer, et nous savons même, par ailleurs, qu'elle commença du vivant de Charlemagne ; nous en avons encore la preuve dans des documents remontant à cette époque. Quelques personnes devinent déjà que nous voulons parler des bibles de Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé de Fleury-sur-Loire (788-821).

(1) Sixte-Quint avait retenu XXIV, 7 et la glose qui accompagne ce verset. Les recenseurs Grégoriens et Clémentins ont supprimé cette dernière.

VII

Théodulfe (788-821) est un personnage assez connu du huitième et du neuvième siècle, bien qu'on ignore en quel pays il est né et d'où il est venu dans les Gaules.

On a appris, il y a deux siècles, qu'il avait fait copier avec beaucoup de soin une bible qui, après être restée longtemps dans le trésor de la cathédrale d'Orléans, était passée dans la bibliothèque de la famille de Mesmes, d'où elle est venue, on ne sait quand, à la Bibliothèque Nationale où elle se trouve aujourd'hui sous le numéro 9380 (1). Le volume est merveilleusement écrit, en minuscule fine, serrée, compacte, de telle sorte qu'il y a énormément de matière en peu d'espace. La première épitre de saint Jean n'occupe que deux colonnes et demie. On peut juger par là du reste. Le parchemin est beau ; quelques quaternions sont teints de cette couleur qu'on est convenu d'appeler « couleur de pourpre. » Au commencement et à la fin de la Bible, il y a ces pièces de vers, relatives au nom, au nombre et au contenu des livres de la Bible, qui sont depuis longtemps très connues des érudits. Les vers sont écrits en onciales dorées. Cette bible de Théodulfe est un chef-d'œuvre de calligraphie et de bon goût. C'est pourquoi elle est très appréciée des amateurs. Le manuscrit 9380 a déjà une histoire qui remonte à plus de deux cents ans.

(1) La bibliothèque des de Mesmes fut vendue au Roi en 1731 ; mais la bible de Théodulfe ne fit point partie de la vente. — L. Delisle, *Les bibles de Théodulfe*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1879, page 26, et *Cabinet des manuscrits* t. p. 397,400.

Tant qu'on ne connaissait qu'une bible de ce genre, il n'y avait pas lieu de s'en préoccuper outre mesure, au point de vue de l'histoire des textes, et la critique biblique pouvait se défier de ce « bloc enfariné », car les savants n'ignorent pas que les livres les mieux peints et les mieux enluminés, que les livres en un mot dorés sur toutes les coutures ne sont pas toujours les livres les plus corrects. Saint Jérôme se plaignait déjà de son temps des bibles dorées, et il ne craignait pas de lancer quelques épigrammes contre les dames romaines, qui préféraient des volumes dorés à des volumes bien corrects. Mais la bible dorée (9.389) de Théodulfe que nous possédons à Paris, n'est plus seule : elle a une sœur et une sœur tellement semblable qu'on pourrait la prendre pour une jumelle (1). Elle aussi a déjà une histoire, depuis une quarantaine d'années, bien qu'elle soit moins célèbre que la précé-

(1) Voici ce que dit M. Léop. Delisle, dans ses *Bibles de Théodulfe*. *École des Chartes*, 1879, p. 10-11. — Un exemple montrera à quel point la ressemblance est portée. Ouvrons les deux bibles au commencement des épîtres canoniques (fol. 304, du ms. du Puy; fol. 305 du ms. de Paris). Dans toutes les deux, l'argument général est précédé d'un blanc de 16 à 17 lignes et suivi d'un autre blanc destiné à recevoir les titres des chapitres, titres dont le copiste s'est borné, de part et d'autre, à tracer en tête de chaque ligne le D initial. » — Voir également Bond et Thompson, *Catalogue of ancient manuscripts*, Part. II, page 8. — Son éminence le cardinal Pitra, avec la longue expérience qu'il a des manuscrits, s'exprime ainsi : « *Adeo rara avis in terris est tanta duorum codicum a mille annis scriptorum similitudo*, ut quamvis dignissimum locum huic secundo Theodulfi codici illustrissimus ac reverendissimus Dominus de Bonald, quum Anicianam ecclesiam regeret, in musæo diœcesano et thesauro ecclesiæ beatæ Virginis Podiensis, assignaverit, ignoscar nihilominus dum optaverim tore ut gemelli codices Theodulfiani in eodem musæo thesauroque, sub publica custodia, commune domicilium et individuum nanciscantur. » *Spicilegium Solesmense*. Paris, 1855, II.

dente. Elle est déposée au trésor de la cathédrale du Puy en Velay (1). En 1878, à l'occasion de l'Exposition universelle, on lui permit de faire le voyage de Paris, où on put la rapprocher du numéro 9380 de la Bibliothèque Nationale. Un maître dans tout ce qui touche à la paléographie du Moyen-Age, M. Léopold Delisle, profita de la circonstance pour décrire et comparer les deux volumes ; son travail a paru dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1879, pages 5-43. C'était encore un volume doré, un volume ayant des quaternions de parchemin pourpré, des vers en onciale d'or, etc. ; mais, malgré cela, on ne pouvait plus croire à une pure singularité, d'autant plus que de nouvelles découvertes ont porté à six le nombre des bibles de Théodulfe (2). On sait, par l'histoire, qu'il a existé deux bibles disposées comme les volumes de Paris et du Puy, bien qu'on ne sache plus, à l'heure actuelle, ce qu'elles sont devenues. Elles se trouvaient, au dix-septième siècle, dans le midi de la France, aux cathédrales de Carcassone et de Narbonne : Martianay les vit et les examina même en partie. Elles n'étaient pas complètes : elles avaient déjà perdu la fin et le commencement. Voilà pourquoi elles ne contenaient point les vers de Théodulfe. De là vient que Martianay hésitait à se prononcer sur leur âge. Ce critique connut également un

(1) M. Léopold Delisle a démontré assez clairement que cette bible est au Puy, depuis l'an 1511 environ. — On peut consulter sur la bible de la cathédrale du Puy, Ph. Heddé, *Essai paléographique sur un manuscrit enrichi de tissus du IXe siècle*, Puy, 1838, in-8° de 59 pages, et Léopold Delisle, *Les bibles de Théodulfe*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1879, 5-43. — *Monumenta Germaniæ historica. Poetæ latini ævi Carolini* par E. Duemmler. Berlin, 1881. — Bond et Thompson, *Catalogue of ancient mss.* Lond. 1882-1884, part. II, p. 5-8.

(2) Voir *Patrol. Lat.* XXVIII, col. 136, B-C. 137, B.

autre exemplaire, qui était alors dans la bibliothèque de Saint-Germain des Prés et qui est maintenant à la Bibliothèque Nationale, sous le numéro 11.937. Depuis peu de temps, on a découvert un volume appartenant à la même famille ; il vient d'un couvent dédié à saint Hubert, dans les Ardennes, et il est aujourd'hui déposé au Musée Britannique, sous le numéro 24.142. Cela fait donc six manuscrits suivant la recension de Théodulfe, dont l'existence a été enregistrée par les savants à partir du dix-septième siècle. De ces six manuscrits on en possède encore quatre, à savoir, la bible du trésor de la cathédrale du Puy, les manuscrits 9.380, 11.937 de Paris et enfin le manuscrit 24.142 du Musée Britannique. Les manuscrits perdus ou dont le gîsement est ignoré sont celui de la cathédrale de Narbonne et celui de la cathédrale de Carcassonne. Le numéro 9380 est certainement contemporain de Théodulfe et la parfaite ressemblance de la bible du Puy permet d'en affirmer autant de celle-là. Pour ce qui est des manuscrits 11.937 de Paris et 24.142 du Musée Britannique, ils sont un peu moins soignés que les deux précédents. De plus, ils sont mutilés au commencement et à la fin, et voilà pourquoi on n'y trouve, ni les inscriptions initiales, ni les inscriptions finales. Cependant, il n'y a pas de doute qu'ils ne soient à peu près contemporains de Théodulfe et qu'ils ne sortent de son atelier. L'écriture est la même ; le manuscrit du Musée Britannique a même quelques uns des médaillons, à la fin des diverses parties : *explicit secundus ordo propheticus* ; et celui de Paris (11.937) a, au moins, le second : *Explicit secundus ordo propheticus. Incipit tertius ordo agiographorum* (f° 154, b, 2). Dans celui-ci la page est divisée en deux colonnes, comme dans le numéro 9.380 et dans la bible du Puy ;

tandis que, dans le manuscrit additionnel 24.142, chaque page est divisée en trois colonnes. Le livre ouvert présente six colonnes, ce qui est rare dans n'importe quelle catégorie de manuscrits. On voit donc que le célèbre Théodulfe fit rédiger deux catégories de bibles : les unes très soignées, comme la bible de Mesmes et celle du Puy, probablement parce qu'elles devaient être offertes à de grands personnages ; la seconde catégorie moins soignée, tout en contenant à peu près le même texte, comprenait des bibles destinées à entrer dans la circulation générale ; c'est à cette catégorie qu'appartenaient les manuscrits 11.937, 24.142, ainsi que les bibles de Narbonne et de Carcassonne. Il est probable que, si on fouillait bien les bibliothèques de France, on trouverait encore plus d'un volume de même genre. Quoi qu'il en soit, six manuscrits sortis du même atelier et appartenant à la même école, c'est beaucoup ; c'est peut-être même tant qu'on ne pourrait pas en citer plus d'un autre exemple. De bibles dites de Charlemagne, on n'en connait que cinq. On voit donc, tout de suite, que les manuscrits de Théodulfe méritent de fixer l'attention, et cela à plus d'un point de vue.

VIII

Mais ces manuscrits contiennent-ils une recension de la Bible ou bien ne sont-ils que des copies sortant d'un même atelier ?

Tant qu'on n'avait qu'un manuscrit, on pouvait ne pas y attacher plus d'importance qu'on n'en attache, en général, aux objets qui ont appartenu aux hommes illustres ; mais maintenant que nous en avons

plusieurs, il paraît légitime de soupçonner qu'il y a là autre chose que de simples copies. Les manuscrits affectent tous une même forme, et une forme singulière, trahissant autre chose que des copies opérées au hasard (1); ils révèlent un dessein, un plan, un but, par suite un esprit qui a conçu une œuvre et qui en a dirigé l'exécution ; et cette conclusion est d'autant plus légitime que les manuscrits de Théodulfe nous reportent précisément à une époque où les préoccupations générales étaient tournées vers la correction des saintes Écritures. Pourquoi Charlemagne, qui s'adressa à Alcuin, ne se serait-il pas adressé également à Théodulfe? Ou, si Charlemagne ne s'adressa pas à Théodulfe, qui empêche que Théodulfe lui-même, un des évêques les plus érudits et les plus lettrés du temps, n'ait entrepris de son chef une recension de la Bible? — Qui sait encore si on ne pourrait pas voir, dans les bibles de Théodulfe, une réaction contre l'œuvre d'Alcuin? — Alcuin mourut en 804. Théodulfe lui survécut 17 ans et eut le loisir de voir comment on appréciait son œuvre. — Il ne faudrait certainement pas avoir l'esprit bien inventif ou l'imagination bien ardente pour tracer une page très intéressante, qui n'aurait qu'un tort, celui d'être conforme peut être à la réalité, mais sans qu'on

(1) Il y a cependant, entre les bibles de Théodulfe, quelques différences, mais de ces différences qui sont l'œuvre d'un *éditeur* plutôt que celle d'un *copiste*. Voici, par exemple, la variante qu'on relève en tête des Proverbes : Paris. — « Incipit præfatio Hieronymi presbiteri *in libro Salomonis. Tribus nominibus vocatum...* — *Item præfatio Hieronymi in libro Salomonis de translatione græca. Tres libros Salomonis...* — *Hieronymus Chromatio et Heliodoro episcopis de editione ad liquidum ex hebræo translata. Jungat epistola.* — Puy. — Præfatio Hieronymi *in libro Salomonis de translatione græca. Tres libros Salomonis. Hieronymus Chromatio et Heliodoro episcopis de editione ad liquidum ex hebræo translata. Jungat epistola... Item alia prefatio Hieronymi. Tribus nominibus.* »

pût absolument le démontrer. Si nous nous sentions le goût, si répandu de nos jours, de faire l'histoire en prétendant l'écrire, il nous serait facile d'ériger Théodulfe en rival d'Alcuin, les moines de Fleury-sur-Loire en émules de ceux de Saint-Martin, les chanoines d'Orléans en compétiteurs de ceux de Tours, et de montrer dans les bibles de Théodulfe une recension biblique destinée à supplanter celle d'Alcuin. Ce ne seraient certes pas les documents qui nous feraient défaut pour découvrir, entre les deux grands lettrés du huitième et du neuvième siècle, des causes de mésintelligence, de brouille et de discorde. L'appui donné par les moines de Saint-Martin à un prêtre condamné par Théodulfe, les justes plaintes que celui-ci fit entendre, la protection dont Alcuin couvrit le coupable à la cour de Charlemagne, voilà certes plus qu'il n'en faudrait aux hommes de notre temps pour bâtir un roman littéraire du plus piquant intérêt (1). Action et réaction, développement et transformation; on ne parle pas d'autre chose de notre temps. Pour nous, dont les visées sont plus modestes, contentons-nous d'exposer les faits, des faits bien palpables, ceux-là, et laissons à nos lecteurs le soin de tirer les conclusions.

Si nous examinons, d'abord, la disposition matérielle des bibles de Théodulfe, nous remarquons aussitôt des

(1) Ceux qui désireraient en savoir davantage sur cette querelle n'ont qu'à lire (*Patrol. Lat.* C. 408-417) les lettres d'Alcuin et de Charlemagne. Théodulfe avait fait envahir l'église de Saint-Martin *manu militari*, pour se saisir du coupable. Alcuin n'a pas laissé passer une si belle occasion de faire une homélie en faveur du droit d'asile, au milieu de laquelle il donne un coup « droit » à Théodulfe, car, entre cent autres textes, il lui sert un canon d'un concile d'Orléans sur la matière. L'affaire ne fit pas cependant beaucoup de bruit; Charlemagne se prononça, sans faire une longue enquête, en faveur de Théodulfe.

particularités telles qu'on peut reconnaître ces bibles entre des milliers d'autres. D'abord, les livres se succèdent dans l'Ancien Testament d'une manière tout à fait insolite ; ils suivent l'ordre que saint Jérôme déclare être celui de la bible hébraïque, lequel diffère de celui adopté dans les bibles grecques et latines. Les bibles dites de Charlemagne, au contraire, se conforment à l'usage ordinaire. De plus, dans les bibles de Théodulfe, les quatre livres des Rois sont partagés en deux : les livres de Samuel et ceux des Rois proprement dits ; mais tandis que, aujourd'hui, les bibles hébraïques imprimées nous donnent deux livres de Samuel et deux livres des Rois, les anciennes bibles réunissaient en un les deux livres et ne parlaient que d'un livre de Samuel et d'un livre des Rois. C'est ce qui paraît avoir eu lieu dans l'original sur lequel ont été exécutées les bibles de Théodulfe. Quand il énumère les livres prophétiques, l'évêque d'Orléans s'exprime ainsi : *Tertius Samuel, qui est Regum primus ; quartus Malachim, qui est Regum secundus.* Il est visible que Samuel et les Rois ne forment, chacun, qu'un seul livre ; mais cette particularité est encore plus énergiquement affirmée dans le texte ; car 1° la liste des *Capitula* des livres de Samuel et des livres des Rois est placée respectivement en tête de chaque livre ; et ces *capitula* comprennent les seconds livres aussi bien que les premiers. — 2° Dans un des manuscrits, il n'y a aucune séparation entre les deux livres de Samuel ; le second suit le premier, sans titre, ni blanc, ni vide, ni retour à la ligne, ni séparation d'aucune sorte. C'est ainsi que cela se passe dans le manuscrit additionnel 24.142. Dans les manuscrits de Paris, cependant, on a ajouté, à la fin, à l'encre rouge : *Explic. lib. primus Samuhel. Incipit liber secundus Samuhelis* (9.380, f° 81, *a*, et 11.937,

f° 72, *a*, 2. Toutefois, les *Capitula* des deux livres sont réunis ensemble, en tête du premier livre (9.380, f° 73, *a*; 11.937, f° 62, *b*, —63, *a*, 1). La même chose a lieu dans les livres des Rois. Cet ordre est tellement particulier aux bibles de Théodulfe, que nous n'avons pas souvenir de l'avoir jamais observé ailleurs, dans les centaines de bibles que nous avons parcourues. Une autre particularité encore des bibles de Théodulfe, c'est qu'elles placent le livre de Daniel, non point parmi les Prophètes, mais parmi les Hagiographes, entre le Cantique des cantiques et les Paralipomènes. Ceci est tellement contraire à l'usage des grecs et des latins, qu'on ne peut pas s'empêcher d'y reconnaître le dessein de reproduire servilement le Canon des Juifs (1). Il y a là, ce semble, de quoi nous faire conclure qu'en effet nous ne sommes pas en présence d'une simple copie, mais d'une recension de la Bible. On sent un travail de remaniement personnel, et un travail qui n'a pas dû s'arrêter simplement à l'ordre et à la succession des livres de la Bible. Reste à voir si le texte justifie cette première impression.

Nous avons examiné les trois bibles de Théodulfe, en prenant toujours pour termes de comparaison la recension Stéphanique et la Vulgate Clémentine, à savoir, les bibles classées sous les numéros 9.380, 11.937, 24.142, dont il a été question plus haut. Nous les désignons respectivement par les lettres D, E, F.

(1) Cassiodore, dans son livre *De institutione divinarum litterarum* (*Patrol. Lat.* LXX, col. 1114, c.) s'exprime ainsi: « Daniel (*licet apud Hebræos nequaquam prophetico choro accipitur, sed inter eos annumeratur, qui Hagiographa conscripserunt*) tribus libris a supra memorato Hieronymo noscitur explanatus. » De plus, en cet endroit, il le place parmi les Prophètes et il nous montre plus loin que saint Jérôme (col. 1,124, A), saint Augustin (col. 1,124, D) et les Septante (col. 1,125, B) en faisaient autant.

Nous n'avons jamais vu la Bible que possède le trésor de la cathédrale du Puy ; par conséquent, il n'en sera presque pas question dans ce qui va suivre,

Des trois manuscrits D E F, contenant la bible de Théodulfe, nous avons examiné plus à loisir les deux qui sont à Paris, D (ms 9 380) et E (ms 11.937). Voici, d'abord, quelques chiffres bruts : sur 242 des passages où la recension Stéphanique diffère de la Vulgate Clémentine, le manuscrit D s'accorde 146 fois avec Étienne et diffère de lui 96 fois, pour s'accorder ou pour ne pas s'accorder avec la Vulgate. Sur 232 passages semblables le manuscrit E s'accorde 150 fois avec Étienne et diffère de lui 82 fois. Ces chiffres sont déjà significatifs dès qu'on les rapproche des résultats que nous avons obtenus précédemment, en comparant les bibles de Charlemagne ou de Charles le Chauve avec la recension de l'abbé de Cîteaux ; mais ces chiffres ne donnent qu'une idée très imparfaite, peut-être même très fausse de ce qui existe en réalité, car les transpositions de mots, la substitution de *igitur* à *ergo*, de *autem* à *enim*, etc., ne prouvent rien ou ne prouvent que peu de chose : nous l'avons montré précédemment et on va le voir plus clairement encore, cette fois. La véritable pierre de touche, pour reconnaître la tendance d'une recension biblique, nous est fournie par les interpolations que nous avons citées à la page 548 du tome précédent, note 1. Ces interpolations sont typiques et elles sont conciuantes. Quand on a parcouru les 30 passages dont nous parlons, on voit immédiatement à qui on a à faire.

Il va sans dire que notre attention, dans l'examen des bibles de Théodulfe, s'est portée avant tout sur ces endroits typiques, et voici à quel résultat nous a conduit notre collation : si on compare les bibles de Théo-

dulfe à la recension de saint Étienne et à la Vulgate latine, dans les 30 passages que nous avons rapportés à l'endroit que nous venons d'indiquer, on voit immédiatement que les bibles de Théodulfe renferment, à parler d'une manière générale, toutes les gloses que saint Étienne a biffées, mais que la Vulgate Clémentine nous a conservées, en très grand nombre. D en contient 25, E 29 et F en a 19 sur 25, car il y a cinq passages sur lesquels les notes que nous avons prises dans le manuscrit 24.142 ne fournissent aucun renseignement. A parler d'une manière générale, on peut donc affirmer que le manuscrit *plenior*, qui avait attiré l'attention d'Étienne de Cîteaux et que ce recenseur avait choisi pour original, ressemblait à une bible de Théodulfe. Nous verrons plus tard si on ne peut pas aller plus loin.

Il existait cependant une différence très singulière entre ce manuscrit et ceux de Théodulfe, et cette différence la voici : après le verset 7 du chapitre XXIV du premier livre de Samuel, le manuscrit dont parle Étienne contenait une interpolation, et l'interpolation devait être longue, car, en la faisant disparaître dans sa copie, suivant la méthode qu'il avait adoptée, Étienne a dû gratter entièrement et réécrire les versets 7, 8, 9, 10, 11 *a*, c'est-à-dire, une dizaine de lignes. C'est le grattage le plus étendu et par conséquent le plus visible (*rasura pergameni eadem loca non celat*) (1) qu'on rencontre dans le premier livre des Rois. La Vulgate Clémentine ne contient pas cette interpolation, mais, en comparant les manuscrits, il nous a été facile de la découvrir. Voici comment elle est conçue : *Vivit Dominus, quia nisi Dominus percusserit eum, aut dies ejus venerit, ut moriatur, aut descendens in prœlium perierit, propi-*

(1) (*Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1,376, A).

tius mihi sit Dominus, ut ne mittam manum meam in Christum Domini (1). Cette interpolation n'est pas mal longue, on le voit; c'est probablement un emprunt fait au chapitre XXVI, verset 10. Nous recommandons l'étude de ce passage et des passages semblables à ceux de nos amis qui prétendent expliquer toutes les variantes à l'aide de fautes de copistes.

C'est donc une interpolation assez typique que celle-là. Le manuscrit *plenior* d'Étienne la contenait, mais les bibles D, E, F, de Théodulfe ne la renferment pas et c'est la seule glose qu'elles rejettent d'un commun accord. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que cette interpolation est également la seule qu'ait admise la recension d'Alcuin. Quel beau thème il y aurait là pour ceux qui voudraient faire de la recension de Théodulfe la contre-partie de celle d'Alcuin! Alcuin rejette en bloc toutes les gloses, Théodulfe les accueille toutes avec la même unanimité et le même empressement. Alcuin fait une place distinguée à une de ces interpolations et Théodulfe, lui fermant la porte au nez, lui ordonne de décamper au plus vite! Mais ce n'est pas encore tout ce qu'il y a à dire. M. Léopold Delisle, dans l'étude si remarquable qu'il a consacrée aux manuscrits D, E, et à la bible du Puy, en 1879, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, a observé que les bibles de Théodulfe contiennent beaucoup de notes marginales. Martianay avait fait avant lui la même observation, surtout à propos du manuscrit E. et les scholies d'un certain personnage, appelé du nom d'*Hébreu*, ont beaucoup exercé la sagacité de l'éditeur de

(1) Nous avons observé plus haut, page 14, que la Vulgate de Sixte-Quint avait conservé cette interpolation. — Ce sont les recenseurs Grégoriens et Clémentins qui l'ont fait disparaître.— Voir C. Vercellone, *Variæ Lectiones*, tome II.

saint Jérôme. Il va sans dire que nous avons examiné ces notes. Or, nous avons remarqué que la plupart ne contiennent précisément que des *gloses* qui sont devenues plus tard des *interpolations*, si elles ne l'étaient pas déjà à l'époque de Théodulfe. C'est ainsi, par exemple, que dans le manuscrit D, (ms 9,380 ou *de Mesmes*) quatre des gloses citées plus haut, qui ne sont pas dans le texte, existent à la marge, mais la bible E, qui est un peu plus récente que la précédente, les a incorporées dans le texte (1). On voit donc qu'une école de critiques a continué à travailler après Théodulfe, dans la même direction, en suivant les mêmes lois et en appliquant les mêmes principes (2). On inscrivait les gloses à la marge des exemplaires plus anciens, par exemple, dans le ms 9.380 et dans la bible du Puy, et plus tard on incorporait ces gloses dans le texte des bibles qui sortaient du même atelier : témoins les bibles E, F.

La bible E (11.937) mérite une mention spéciale et il vaut la peine d'en dire à part quelques mots.

Nous avons remarqué précédemment qu'elle était criblée de grattages s'étendant d'une seule lettre (*Ubi*

(1) M. Léopold Delisle arrive à la même conclusion en étudiant les notes marginales des manuscrits de Paris (9.380, A, 11.937 C et du Puy B). — « La conclusion qui semble se dégager de toutes ces remarques, dit-il, c'est que le ms A (9.380) ou un manuscrit très voisin de A, a été l'un des modèles d'après lequel le ms B (ou du Puy) a été copié, corrigé et annoté. » L. Delisle, p. 41. — « Il faut conclure que le ms C (11,937) a été copié, corrigé et annoté d'après le ms A, ou d'après un ms semblable à A, et qu'il n'a rien emprunté au ms B (du Puy). L'examen des rubriques nous avait déjà conduit au même résultat. » — L. Delisle, p. 42.

(2) « Les trois exemplaires de la bible de Théodulfe dont je m'occupe dans ce mémoire, dit M. Delisle, contiennent déjà beaucoup de variantes et d'annotations marginales qui, *pour avoir été tracées par les mêmes scribes que le corps des volumes*, n'en constituent pas moins des différences fort sensibles. » L. Delisle, p. 32.

au lieu de *Ibi*, VII, 6 ; XV, 12 ; *te* au lieu de *me*, XX, 9, etc.,) jusques à plusieurs lignes. Ce manuscrit présente un aspect singulier et qui n'a rien de gracieux. Ce n'est que par exception que certains passages sont simplement raturés et soulignés (X, I) à l'encre rouge ou noire. Ces grattages et ces ratures sont l'œuvre, non pas de cet ἐπανορθωτής, que les modernes ont multiplié à tort et à travers, mais d'un éditeur ou d'un recenseur. En somme, l'auteur de tous ces grattages a fait, lui aussi, une recension en procédant sur des lignes analogues à celles qu'a suivies plus tard Etienne de Cîteaux. Malheureusement nous ne connaissons, ni son nom, ni son époque, ni ses principes ; et c'est parce que saint Étienne Harding nous a, au contraire, fait connaître tout cela, que son travail est pour nous d'un prix inestimable.

Ces grattages ont aussitôt attiré notre attention ; ils ne pouvaient sans doute pas nous dire quel était le passage qui avait disparu, puisque, le plus souvent, il n'en restait pas de traces ; mais ils nous montraient clairement qu'il y avait eu là quelque glose d'interpolée, et, par la grandeur du grattage, nous pouvions savoir si cette glose se composait d'un ou de plusieurs mots, d'une ou de deux lignes. Nous avons relevé les endroits où se trouvaient ces grattages et nous avons étudié ensuite, aux mêmes endroits, la bible 9.380, qui est à Paris, ou d'autres bibles. De cette manière nous sommes parvenus à reconstituer une grande partie de ces gloses que le manuscrit 11.937 (E) a contenues autrefois, mais qu'un recenseur anonyme a fait disparaître (1).

(1) Voici quelques unes de ces gloses. Nous indiquons si D les renferme à la marge ou dans le texte : 1° IX, 5 : Suph [*et non invenissent....*] D. — 2° X, 2 : in meridie (*salientes magnas*) *foveas* dicent-

On voit si les manuscrits latins de la Bible ont été l'objet de remaniements et de retouches ! On comprend, par suite, ce qu'il faut penser de la *perfection absolue* de la Vulgate Clémentine, lorsqu'elle renferme des gloses, que, ni le texte hébreu, ni la plupart des versions, ni un grand nombre de manuscrits latins ne renferment. Mais ne nous écartons pas de notre sujet.

Voilà donc 22 gloses, la plupart assez longues, qui ne figuraient pas dans le manuscrit *Plenior* adopté

que. D.— 3° XI, 5 : veniebat [*mane*] D.— 4° XI, 5 : de agro [*et vidit plorantem populum*] et ait. D.— 5° XIII, 21 : corrigendum. [*Eratque vindemia parata, vasa autem erant tribus siclis in bidentem et securim et falx in substantiam crateris*]. Cumque etc — le passage a été simplement raturé dans E. Dans D, il est placé à la marge. — 6° XIV, 13: sequens eum [*et cadebant ante faciem Jonathan, et armiger ejus sequens eum interficiebat* eos]. E a gratté ce passage dans le texte; mais il l'a conservé à la marge (f° 66, *b*, 1). D contient cette glose à la marge.— 7° XIV, 22 [*et erant cum Saul quasi decem millia virorum*]. D contient cette note à la marge.— Etienne et la Vulgate Clémentine l'ont conservée.— 8° XVI, 16 *Rex* a été gratté dans E, tandis qu'il existe dans D. — 9° XVIII, 27 : abiit [*in Accharon*] cum viris, D.— 10° XIX, 20 : Factus est [un mot gratté, puis : *super nuntios Saul sps dei ;* (primitivement il devait y avoir *dni*) *et prophetare cœperunt etiam ipsi*) . E diffère ici de D par quelques transpositions. — 11° XX, 15: in sempiternum [*aut si non fecero*], quando, etc. D.-- 12° XXI, 7 : Pastorum Saul. [*Hic pascebat mulas Saul*]. D contient ces mots, mais à la marge.—13° XXI, 13 : in barbam (quatre mots grattés, probablement : *Et cecidit ad ora civitatis.* Ms 10 de Paris). — D a ces mots dans le texte.— 14° XXI, 15: Furiosi (une note dans D à la marge se terminant par *epileptichos*, probablement : *aut desidero epilepticos.* Ms 10 de Paris.— 15° XXI, 15 : præsente (*dimittite hinc illum. Hicne*) etc. D. — 16° XXII, 15: ait rex Doeg (*Idumæo*). D. — 17° XXII, 22 : ibi (*velociter ubi dixistis*). D. — 18° XXIII, 4 : Agmina Philistinorum (*et in ventres illorum imus*). D à la marge. — 19° XXIII, 24 : Campestribus (*ad vesperam transierant*). D à la marge.— 20° XXV, 6 : sit pax (*hæc multis annis faciens, salvus tu et domus tua et omnia tua*). D.— 21° XXVIII, 6 : Neque per omnia (*neque per sacrificia*) D.— 22° XXX, 1 : eam igni (*et percusserant*) et captivas, etc. D.— Le Père C. Vercellone a retrouvé toutes ces gloses dans ses manuscrits. Voir ce qu'il en dit dans ses *Variæ lectiones.*

par Étienne, abbé de Cîteaux, comme original ! Il est donc bien certain que ce manuscrit s'écartait considérablement des bibles de Théodulfe, telles que nous les avons en ce moment. Il était beaucoup moins corrompu. C'est la première conclusion que le relevé de ces gloses nous permet de tirer, et de tirer d'une manière certaine ; elle a bien son importance.

Une seconde conclusion, qui n'est, ni moins certaine, ni moins grave, c'est que les bibles de Théodulfe diffèrent sensiblement entre elles, bien qu'elles soient toutes conçues et exécutées sur un plan similaire. E, par exemple, est infiniment plus corrompue que D ; car les 22 gloses, que nous venons de retrouver, figuraient dans le texte même de ce manuscrit. Ce sont ses grattages qui nous ont révélé leur existence et qui nous ont engagé à les chercher. Toutefois, en les cherchant, nous n'avons pas eu besoin d'aller bien loin ; presque toutes ces gloses figurent dans D, ou bien dans le texte (1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 22), ou bien à la marge (5, 6, 7, 12, 14, 18, 19), et cette circonstance suffirait presque seule pour montrer que E dérive de D ou d'un manuscrit semblable à D.

Mais, s'il en est ainsi, si les manuscrits dérivant évidemment du même atelier et exécutés sur un même plan, vont toujours en se gonflant de nouvelles interpolations, au lieu de reproduire fidèlement et scrupuleusement un type identique, un type arrêté irrévocablement, nous ne sommes plus en présence d'un recenseur individuel, mais en présence d'une école. Il y a bien là une recension, et une recension unique, en ce sens qu'elle présente, dans les documents qui la contiennent, l'application des mêmes lois ; mais ce n'est pas une recension une, puisque tous les documents, où elle est déposée, diffèrent les uns des autres.

Il y a donc une différence énorme entre Théodulfe et Alcuin. Alcuin, en choisissant l'hébreu pour type, a stéréotypé, dans une certaine mesure, sa révision de la Vulgate. C'est pour cela que les bibles de Charlemagne et de Charles le Chauve, se ressemblent tant entre elles et ressemblent aussi beaucoup à la recension Stéphanique, en vertu de l'axiome : *deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles* (1).

Théodulfe, au contraire, semble avoir tracé les lois générales suivant lesquelles il fallait exécuter la recension et il a commencé peut-être par les appliquer lui-même ; mais il n'a été qu'un chef d'école ; il a eu des élèves autour de lui, et ses élèves, en s'appuyant sur les mêmes principes, ont augmenté, tous les jours, le nombre des passages interpolés dans la Vulgate. Le principe *fondamental*, qui paraît avoir dirigé Théodulfe, est celui-ci : l'Église a reçu et reçoit encore d'autres versions, en dehors de la Vulgate de saint Jérôme. Elle reçoit, en particulier, la version des Septante, et cette version a obtenu une consécration solennelle, par l'usage qu'en ont fait les Apôtres. Par

(1) Nous ne voulons pas entrer ici sur le terrain du Nouveau Testament, à propos de Théodulfe et d'Alcuin. Cependant nous devons remarquer qu'on trouverait peut-être, là aussi, de nombreuses différences. Ainsi, aucune bible de Charlemagne et de Charles-le-Chauve, ne contient le verset des *Trois témoins célestes*. Aucune ne renferme, après saint Mathieu XX, 28, l'interpolation célèbre : *Vos autem quæritis* etc. On trouve, au contraire, tout cela dans le ms de Théodulfe 9.380. On lit au f° 260 *a*, 2 : *Vos autem quæritis de modico crescere et de maximo minui* (f° 260, *a*, 2), ces mots terminent la section 204. — Les mots suivants : *quum autem introieritis ad cœnam vocati* etc., forment la section 205, qui est marquée comme propre à saint Mathieu. — On lit également, dans saint Mathieu XXVII, 35, le passage : *Ut impleretur quod dictum est*, etc. — Saint Étienne n'a jamais eu la première leçon, et la seconde a été ajoutée de seconde main.

conséquent, tout ce que les Septante contiennent fait partie de l'Écriture. Si ce que les Septante contiennent fait partie de l'Écriture, nous devons interpoler, dans la Vulgate de saint Jérôme, les passages qui y manquent; sans quoi l'Église Latine, en adoptant la Version Hiéronymienne, aurait appauvri son trésor et diminué l'étendue de ses livres saints.

Ce principe rend compte, à la fois, de toutes les différences et de toutes les ressemblances qu'on remarque entre les divers manuscrits de Théodulfe. Une fois l'entreprise conçue d'après ce principe, on se mit à l'œuvre ; on revit la Vulgate sur les Septante et on incorpora, dans la version Hiéronymienne, les passages que les Septante avaient en plus. Mais c'était un travail minutieux et pénible, qui, pour être fait à fond, exigeait des années, d'autant plus que l'ordre des Septante n'est pas toujours le même que celui de l'Hébreu. Aussi, pour aller plus vite, n'incorpora-t-on d'abord que les gloses les plus importantes, et on produisit ainsi des bibles incomplètes, susceptibles elles-mêmes d'un certain perfectionnement. C'est pourquoi les mêmes travailleurs ou d'autres revirent ces premières bibles sur les Septante, et ajoutèrent aux marges les gloses que les premiers recenseurs avaient négligées. Monsieur Léopold Delisle, qui a étudié de près les manuscrits 9.380, 11.937 et celui du Puy, croit pouvoir affirmer que les notes marginales sont de la première main. Nous n'oserions pas le soutenir d'une manière absolue, mais ces notes sont certainement de l'époque ou à peu près qui a vu naître ces manuscrits. En comparant les notes marginales des deux premiers livres des Rois, le savant paléographe est arrivé à démontrer: 1° que la bible du Puy dérive de celle de Paris 9.380, ou d'une bible semblable ; 2° que la bi-

ble contenue dans le manuscrit 11.937 dérive uniquement de celle qui est renfermée dans le manuscrit 9.380 et qu'on n'a fait aucun usage de celle du Puy. On a vu plus haut que nous sommes arrivé à la même conclusion, en étudiant le texte du premier livre des Rois, pour ce qui concerne les deux bibles de Paris. Le manuscrit 11.937 contient toutes les gloses du manuscrit 9.380; mais il en a aussi plusieurs qui ne figurent qu'à la marge de l'autre. Les derniers manuscrits, sortis de l'école ou de l'atelier fondé par Théodulfe, sont évidemment les plus complets, parce que ce sont ceux où le principe fondamental de la recension est appliqué le plus à fond, et où les gloses des Septante ont été recueillies en entier.

Une question se pose ici tout naturellement : « Le premier livre des Rois ne forme-t-il pas une exception? Peut-il être regardé comme un spécimen de valeur moyenne, pour apprécier les tendances de la recension de Théodulfe? » — Nous n'hésitons pas à répondre d'une manière affirmative, par la raison toute simple que nous l'avons pris au hasard, uniquement parce que, d'après saint Étienne Harding, c'est surtout dans les Livres des Rois que son manuscrit *Plenior* différait des autres ; mais nous pouvons donner des preuves et des preuves concluantes. C'est la bible de Théodulfe, contenue dans le manuscrit 11.937, qui va nous les fournir. Voici comment : cet exemplaire de la recension de Théodulfe est le plus moderne, mais c'est aussi le plus complet, parce qu'il contient dans le texte presque toutes les gloses marginales des autres. Nous l'avons prouvé tout à l'heure. De plus, ce manuscrit a été revu, à une époque que nous ne connaissons pas, par un recenseur anonyme qui a appliqué, non plus les principes de Théodulfe, mais ceux d'Alcuin ou d'Étienne

de Cîteaux. C'est pourquoi il a gratté tous les passages qui ne figuraient pas dans le texte hébreu, ou, s'il ne les a pas toujours grattés à fond, il les a au moins raturés. Aussi est-ce à ce manuscrit que s'applique par excellence la parole de saint Étienne : *Rasura pergameni eadem loca non celat.* Mais rendons grâces au recenseur anonyme qui l'a ainsi défiguré calligraphiquement parlant, car il nous a rendu un grand service. Il nous dispense, en effet, d'examiner en entier les bibles de Théodulfe : il nous suffit d'en étudier les *ratures* et les *grattages*, pour apprécier tout de suite le nombre de variantes ou d'interpolations que la recension contenait. C'est ainsi que nous avons compté 198 ratures ou grattages dans le deuxième livre des Rois. Un grattage et plusieurs ratures embrassent trois ou quatre lignes. Ratures et grattages sont répandus un peu partout dans cette bible. Cependant le nombre en est plus grand dans les livres des Rois que dans les autres parties ; mais c'est précisémment l'observation que fait saint Étienne Harding : *Omnia illa superflua prorsus abrasimus.... præcipue in libris Regum.* (*Patrol. Lat.* CLXVI. col. 1376, A. (1).

Pour reconstituer les gloses qui ont disparu, il faudrait recourir, comme nous l'avons fait précédemment, aux bibles de Théodulfe qui sont demeurées intactes ou à d'autres manuscrits ; mais le fait général n'en demeure pas moins certain et évident : c'est que le

(1) Le père Vercellone dit aussi, en parlant seulement des grandes interpolations : « Novem igitur supra sexaginta numerantur additamenta in duobus prioribus Regum libris ; ex his triginta in hodierna Vulgatæ editionem adhuc servantur, nam alia quindecim, quæ Sixtinam editionem occupabant, a Gregorianis et Clementinis expulsa fuerunt. Sixtus vero alia novem quæ in antiquioribus editionibus occurrebant abjecerat ; reliqua quindecim in manuscriptis tantum leguntur. » C. Vercellone, *Variæ Lectiones.* tome II, pages 12-13.

premier livre des Rois ne constitue pas une exception et qu'on peut, dès lors, le prendre comme un terme de comparaison.

Ce n'est pas le lieu de discuter au long le principe fondamental admis par Théodulfe et par son école (1). Nous le croyons faux et radicalement faux : son application, durant le cours du Moyen-Age, a fait un mal énorme. Si l'Église Latine avait conservé isolément ses deux versions, la version faite sur les Septante antérieurement à saint Jérôme, et la version faite par saint Jérôme, elle aurait pu retirer un grand avantage de l'étude et de la comparaison de ces deux éditions; elle aurait possédé en latin, à la fois, et l'hébreu et le grec; mais, lorsqu'on eût mélangé les deux textes en les fondant ensemble, il s'en suivit une confusion au sein de laquelle les aigles eux-mêmes ne virent pas toujours clair. Tous les auteurs du Moyen-Age se plaignent de ce désordre et ne savent comment y remédier. On le verra, quand nous traiterons un jour *des sept péchés capitaux des études théologiques au XIIIe siècle.*

Il faut bien dire toutefois, à la décharge de Théodulfe et de son école, que, si le principe est faux et radicalement faux, il a fait souvent illusion à bien des personnes, dans la société chrétienne. C'est ainsi, par exemple, que les réviseurs de la Vulgate, au seizième siècle, semblent s'être laissés influencer par lui ; car sans cela, ils n'auraient pas conservé, dans la Vulgate

(1) Théodulfe connaissait-il l'Hébreu? — C'est possible, mais rien ne le prouve et la direction de sa critique indiquerait le contraire. — Dans la note relative *au Canon,* qui est écrite en lettres d'or, dans le ms 9.380, f. 3, *a,* (voir *Patrol. Lat.* cv, col. 305), les Juges sont appelés en hébreu *OBTIM* (ligne 20e) : *Secundus obtim quod est judicum.* Peut-être n'est-ce qu'une faute de scribe. En tout cas, l'original devait porter *Secundus Sobtim* ou plutôt *Softim.*

de saint Jérôme, autant d'interpolations, qui viennent certainement d'ailleurs que du texte hébreu. Mais ce qu'il y a de plus curieux c'est que, moins d'un siècle avant Théodulfe, juste à l'autre extrémité du monde chrétien, un savant appliquait exactement et d'une manière aussi contraire à la vraie critique, le principe que l'école de Théodulfe adopta au commencement du neuvième siècle, en Occident. Tout le monde sait que les Syriens possèdent une très ancienne version de la Bible. L'Ancien Testament remonte au commencement de l'ère chrétienne, peut-être même plus haut. Cette version a été faite sur l'hébreu. Plus tard, au commencement du septième siècle, les chrétiens de Syrie voulurent avoir, eux aussi, une traduction des Septante, et c'est ainsi que les Latins et les Syriens, vers l'an 630, possédaient deux textes : l'un représentant l'hébreu, l'autre représentant le grec ; avec cette différence toutefois, que, chez les deux races, c'est le contraire qui avait eu lieu : le texte représentant l'hébreu chez les Syriens était le plus ancien, tandis que chez les Latins, c'était le plus moderne.

Or, qu'arriva-t-il ? — C'est que cent ans plus tard, vers l'an 700-710, un auteur syrien entreprit de revoir la version faite sur l'hébreu avec les Septante, et il inséra dans la première toutes les gloses que contenait la seconde, absolument comme les Latins le faisaient en Occident, et comme le firent, vers 800-810, Théodulfe et son école. Les idées et le sens critique étaient si pervertis que l'auteur syrien, — ce n'était pas cependant un imbécile, tant s'en faut, — appelait cela *corriger* la *Pèchito*. On se demande ce qu'il entendait par altérer et corrompre un document. Nous possédons encore cette prétendue *correction* de Jacques d'Édesse, et, par une bonne fortune que nous n'avons pas toujours

eue, nous avons pu confronter dernièrement le premier livre des Rois, dans les passages où Étienne de Cîteaux s'écarte de la Vulgate. Nous n'avons pas besoin de dire que cette *correction* de la Péchito, comme la *correction* de Théodulfe, renferme toutes les gloses du grec. Ceux qui voudraient pousser la comparaison plus loin que nous n'avons pu le faire, n'ont qu'à consulter le manuscrit additionnel 14.429.

Mais comment, dira-t-on, Théodulfe est-il arrivé à concevoir le principe fondamental qui a dirigé sa recension ?

Il est difficile de répondre d'une manière absolue, puisque nous n'avons pas de note émanant de Théodulfe, comme nous en avons une émanant d'Étienne de Cîteaux. Cependant, il n'est pas impossible d'émettre une conjecture assez probable. L'illustre évêque d'Orléans nous a laissé, sinon sur ses idées en fait de critique, au moins sur la manière dont il concevait le Canon des Livres Saints, un écrit qui peut jeter quelque jour sur l'origine et le développement de sa recension.

Il remarqua, en effet, que les Livres Saints se partageaient en deux catégories dans l'Ancien Testament : ceux qui existaient en hébreu, et ceux qui n'existaient pas en hébreu. Les premiers, il les classa suivant l'ordre adopté chez les juifs, dont il suivit le Canon dans cette partie, en se laissant guider, bien entendu, par le *Prologus Galeatus* de saint Jérôme, car il ne connaissait probablement pas l'hébreu. Voilà pourquoi il rangea Daniel parmi les Hagiographes et le plaça entre le Cantique des cantiques et les Paralipomènes. Aux livres qui n'existaient pas en hébreu, il fit une place à part, qu'il intitula : *Ordo eorum librorum qui in Hebræorum Canone non habentur*. Mais, pour agir de

la sorte, Théodulfe dut remanier la disposition adoptée dans les bibles grecques et latines antérieures à son époque, même dans celles d'Alcuin. Mais, une fois cette disposition adoptée, — et il est évident qu'elle l'a été après mûre réflexion, — quel était le fait qui ressortait, avec la plus grande clarté et la plus grande évidence, de ce remaniement ? — Ce qui ressortait de là avec la plus grande clarté, c'est qu'il y avait, dans la bible latine, des livres entiers que l'Église recevait, non pas sur l'autorité de l'hébreu, ou de l'hébreu et des Septante combinés ensemble, mais *sur la seule autorité des Septante*. Théodulfe, en effet, ne doutait nullement de la canonicité des livres qu'il rangeait dans sa quatrième section, car il a intitulé la collection tout entière : *Ordo librorum Veteris ac Novi Testamenti, qui ab Ecclesia recipiuntur, et in hoc corpore generaliter continentur* (ms 9.380, f° 3, *b*). Or, si l'Église recevait des livres entiers sur la seule autorité des Septante, n'était-il pas plus juste de recevoir encore les fragments de livres que les Septante contenaient, sans qu'ils fussent dans l'hébreu ? — La question se posait assez naturellement, et il est facile de concevoir que des hommes instruits l'aient résolue d'une manière affirmative. Ainsi firent Théodulfe et son école. Ainsi avait fait cent ans plus tôt Jacques d'Édesse (709), le célèbre exégète de la Syrie chrétienne.

Si nous résumons les faits que nous venons d'exposer, nous voyons aisément qu'il s'en dégage les conclusions suivantes : 1° Théodulfe a fait une véritable recension de la Bible. M. Léopold Delisle a entrevu ce fait et il a eu raison de l'affirmer (1). C'est à tort que

(1) « On est généralement enclin, dit M. L. Delisle, à rapporter à Alcuin tout l'honneur de l'entreprise. Une étude plus approfondie

Messieurs Bond et Thompson ont contesté ses conclusions (1). 2° Le terme de comparaison choisi par Théodulfe n'était point le texte hébreu, mais bien le texte des Septante. Celui d'Alcuin, au contraire, était l'hébreu. 3° La révision de la version de saint Jérôme sur la version des Septante, inaugurée par Théodulfe, a été continuée par ses disciples et est allée se complétant au fur et à mesure qu'on a avancé dans le neuvième siècle. Cette révision a été l'œuvre d'une école plutôt que l'œuvre d'un homme. Théodulfe n'en est l'auteur que parce qu'il en a été l'initiateur. Le dernier des manuscrits sorti de l'atelier qu'il avait fondé à Orléans ou à Fleury-sur-Loire, fut le plus complet. La recension fut poussée plus à fond, mais toujours d'après le même principe : *incorporation des gloses que les Septante contiennent et que l'Hébreu n'a pas* (2).

conduirait, je n'en doute pas, *à distinguer deux recensions bibliques accomplies en France vers le commencement du IXe siècle :* l'une, l'œuvre d'Alcuin, doit être *représentée par la bible de la Vallicelliana, par celle de Bamberg, par celle de Zurich, par la bible que le Musée Britannique a acquise en* 1836 (n° 10,546 du fonds additionnel), et par la bible de Charles-le-Chauve, provenant de la cathédrale de Metz et conservée à la Bibliothèque Nationale sous le n° 1 du fonds latin. — La seconde, préparée par Théodulfe, ne nous a pas seulement été conservée par ces deux volumes dont je viens de parler; nous en avons encore un troisième exemplaire, incomplet à la vérité, dans un manuscrit du IXe siècle, qui nous est venu de Saint-Germain-des-Prés. » *Les bibles de Théodulfe*, page 28.

(1) « Pour ce qui regarde le texte, la supposition que Théodulfe aurait fait une révision de la Bible (analogue à celle de son contemporain Alcuin) ne repose que sur de très légères preuves. » Bond et Thompson, *Catalogue of ancient manuscripts*, part II. Londres, 1882-1884, page 8, col. 1.

(2) Nous ne prétendons pas affirmer ici que les Septante ont fourni toutes, absolument toutes les gloses; nous ne parlons que d'une manière générale.

Ces conclusions découlent des faits que nous avons rapportés précédemment, d'après les manuscrits D (9.380), E (11.937 et F (24.142). Ces manuscrits se ressemblent tellement qu'en les voyant on reconnaît tout de suite leur parenté, et cette ressemblance extérieure descend quelquefois dans les plus petits détails. M. L. Delisle, Messieurs Bond et Thompson ont donné des exemples, tirés de la disposition externe, qui montrent jusqu'où a été poussée l'uniformité. Nous pourrions en citer bien d'autres, empruntés au même ordre de faits ; mais nous préférons apporter une preuve s'appuyant sur le texte. Elle est, d'ailleurs, très singulière.

Parmi les gloses extraites des Septante et contenues dans les manuscrits D. E. F, il y en a une que nous avons marquée d'un astérisque (n° 2. page 548 du tome précédent) ; c'est celle que la Vulgate a conservée, au chapitre V, verset 6 du premier livre des Rois. Les lignes : *Et ebullierunt villae et agri in medio regionis illius*, *et nati sunt mures et facta est confusio mortis magnae in civitate*, qui forment la glose, sont placées, dans la Vulgate, tout à fait à la fin du verset ; et c'est là qu'on les trouve généralement dans les manuscrits qui les contiennent. Les bibles de Théodulfe présentent toutes ici une disposition différente. La glose est insérée, non pas à la fin, mais au milieu du verset, après *demolitus est eos* ; de telle sorte que la ligne *Et percussit* etc. est placée après, et, qui plus est, inaugure un nouveau *capitulum*. La lettre *E* du mot *Et* est, en effet, une majuscule rouge et le numéro d'ordre du chapitre est écrit à la marge du milieu (E, f° 64, *a*, 1) (1), à savoir le xv°.— Des exemples de ce genre sont concluants.

(1) Voir aussi 9.380 ou D, f° 60, *b*. 2 ; l'addition : *Et ebullie-*

Est-ce à dire cependant qu'il n'y a pas de différence entre les quatre bibles de Théodulfe que nous possédons? — Il y en a certainement et plus d'une; il y en a dans le texte, on l'a vu plus haut; il y en a même dans la disposition extérieure, et, ce qui vaut la peine d'être remarqué, c'est que ces différences sont de celles qui relèvent, non pas de copistes, mais de vrais éditeurs. C'est ainsi que ce qui est appelé *capitulum*, ou *capitula*, dans les manuscrits de Paris, est appelé *titulus*, *tituli*, *brevis* ou *breves* dans le manuscrit du Musée Britannique, quelquefois même dans le manuscrit de la cathédrale du Puy; c'est ainsi encore que les préfaces sont transposées, en tête des Proverbes, dans le manuscrit 9.380 et celui du Puy; c'est ainsi enfin que, dans le manuscrit du Musée Britannique, il n'y a aucune coupure, aucun blanc, à peine une majuscule noire, entre le premier et le second livre des Rois, tandis que les trois autres bibles, tout en réunissant dans une seule liste les *capitula*, placent cependant, à la fin du premier livre des Rois, cette note : *Explicit liber primus Samuhel. — Incipit liber secundus Samuhelis* (ms E, f° 72, *a*, 2).

Mais en voilà assez, pour le moment, sur Théodulfe et sur Alcuin. Revenons à saint Étienne Harding, que nous avons un peu perdu de vue.

IX

Nous nous étions posé, on se le rappelle, une question à laquelle il nous avait été impossible de répondre

runt... civitate est exponctuée dans cette bible de Théodulfe ; à la marge, il y a une petite croix (+), probablement pour attirer l'attention.

d'une manière définitive, et cette question était celle-ci : à quelle catégorie de documents appartenait le manuscrit plus complet (*Plenior*), qu'Étienne rencontra et qu'il prit pour original ? Était-ce un manuscrit représentant la recension d'Alcuin ? — Nous avons répondu clairement, non, certainement non. — Était-ce un manuscrit représentant la recension de Théodulfe ? — Nous avions presque osé répondre oui, car l'original choisi par l'abbé de Cîteaux contenait absolument les mêmes gloses que les bibles de Théodulfe, et nous trouvions là de quoi nous faire croire qu'une de ces bibles avait été portée à Cîteaux, en l'an 1100-1109. Cependant, nous avions hésité à regarder cette réponse comme définitive, et cela, parce que, sans faire une collation complète des bibles de Théodulfe, en les comparant au contraire simplement avec deux ou trois cents passages de la recension Stéphanique, nous avions relevé (pages 28-29), entre celles-là et celle-ci, de nombreuses différences. Les bibles de Théodulfe renferment une foule de gloses qui n'existent pas dans l'original dont s'est servi l'abbé de Cîteaux. Elles sont plus *pleines* (*pleniores*) que le manuscrit *plenior* d'Étienne.

Cette observation nous avait naturellement arrêté et nous avions suspendu notre jugement ; mais, à cette heure, elle ne peut plus être une objection, car nous avons établi : 1° que les bibles de Théodulfe, bien qu'exécutées sur le même plan, présentent cependant, entre elles, de grandes différences. 2° Que ces différences viennent de ce que les dernières bibles renferment plus de gloses que les premières, celles-ci ayant à la marge des gloses que celles-là ont incorporées dans le texte. — Par conséquent, les différences, relevées entre l'original employé par Étienne et les bibles

de Théodulfe que nous possédons, ne prouveraient pas que le premier ne fût point sorti de l'atelier de l'évêque d'Orléans. Elles prouveraient tout simplement que ce manuscrit *plenior* appartient à une époque plus ancienne que ne le sont les quatre manuscrits que nous avons de Théodulfe. Ce serait comme le premier essai que Théodulfe aurait fait de sa méthode; et, s'il en était ainsi, nous aurions reconstitué une des plus anciennes, sinon la plus ancienne bible de Théodulfe, en reconstituant l'original employé par l'abbé de Cîteaux. On voit si ce résultat serait à la fois intéressant et curieux.

Cependant, nous ne voulons pas nous hâter de conclure qu'il en est ainsi et qu'en réalité nous avons, dans le manuscrit *plenior* d'Étienne, la première bible de Théodulfe. Voici pourquoi.

Théodulfe et son école ont certainement poussé plus loin qu'on ne l'avait fait jusqu'alors le principe de la comparaison entre la Vulgate de saint Jérôme et la Version des Septante ; mais ils ne l'ont pas absolument inventé, car c'est là ce qu'on faisait déjà avant eux; et c'est précisément parce qu'on mélangeait ainsi les versions provenant de sources différentes, que tout le monde se plaignait de la corruption des exemplaires et qu'on sentit, à plusieurs reprises, dans l'Église Latine, le besoin de revoir et de corriger la Version de saint Jérôme. Il serait donc possible que le manuscrit *plenior* d'Étienne ne fût simplement qu'un manuscrit antérieur à Théodulfe, ou un manuscrit reproduisant un texte fait à peu près sur le même plan que ceux de Théodulfe ; et cette seule supposition détruit par la base le bel édifice que nous étions déjà en train de bâtir à la gloire de Théodulfe, à savoir, la reconstitution de sa première bible, de celle peut-être qu'il avait choisie,

lui aussi, pour modèle ! Nous sommes évidemment dans une impasse. Devons-nous y rester et nous contenter d'avoir émis une simple conjecture, ou bien avons-nous le moyen d'en sortir ? — Tel est le nouveau problème qui se pose devant nous. Voyons si on ne peut pas le résoudre.

J. P. P. MARTIN,
Professeur à l'École supérieure de Théologie de Paris.

(*A suivre.*)

PHILIPPE DE MAIZIÈRES

ET

LE SONGE DU VERGIER

Premier article.

En mars 1841, M. Paulin Pâris lisait à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres un savant mémoire qui commence ainsi : « Le but que je me propose est de ramener l'attention de l'Académie sur un point assez curieux de l'histoire littéraire. Vers la fin du XIVe siècle, Charles V fit composer un livre dont nous connaissons le titre et l'intention générale, mais dont on a fait bien rarement une étude particulière : c'est le *Songe du Vergier*..... Le rare mérite de l'ouvrage dont nous allons entretenir l'Académie donnera peut-être quelque intérêt à ces recherches.... Publié deux fois en latin et trois fois en français, le *Songe du Vergier* n'a pas cessé d'être un livre rare et seulement connu d'une manière incomplète par un petit nombre de personnes (1).»

Le *Songe du Vergier* est l'œuvre d'un noble picard nommé Philippe de Maizières, nous le démontrerons plus loin. Autant que son ouvrage, la vie de cet auteur intéresse l'histoire ecclésiastique et l'histoire lit-

(1) *Mémoires de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres.* Seconde série, t. XV, p. 336 et 337 — 1841.

téraire. Philippe de Maizières, chevalier plein de valeur et écrivain plein de mérite, servait ses maîtres avec l'épée comme avec la plume. Il apparaît, presque en même temps, sur les théâtres les plus différents. A Jérusalem, il est dévot pélerin ; en Chypre, il devient chancelier d'un roi ; à Venise, il parle en éloquent orateur : à Rome, il remplit les fonctions d'ambassadeur ; à Bologne, il négocie la paix entre Urbain et les vicomtes de Milan, et contribue, pour sa part, à faire réussir les grands desseins d'Albornoz ; à Alexandrie, il monte à l'assaut comme un croisé ; à Avignon, il demande l'institution d'une fête de la Sainte Vierge ; à Paris, il est conseiller de Charles V, puis il devient écrivain politique et ecclésiastique à la fois. Après avoir couru le monde entier et connu toutes les extrémités des choses humaines, il termine enfin dans la paix d'un cloître une vie plus agitée que féconde. Il est la vraie personnification d'un siècle où bien des âmes nobles et fidèles voulaient continuer l'œuvre des croisades, où la diplomatie et les lettres étaient aventureuses comme la gloire ; mais où aussi la discorde fermentait sourdement entre le trône et l'autel, mal étouffée quand elle n'était pas excitée par des souverains trop jaloux de leurs droits.

Le *Songe du Vergier* a été, en France, le premier essai de codification des prétentions de la couronne contre la tiare, le premier traité qui ait exposé en détail toutes les théories du gallicanisme parlementaire, le grand coutumier des prétendues libertés gallicanes.

Quelle est exactement la biographie de Philippe de Maizières ? Quelle est la liste de ses ouvrages, et faut-il lui attribuer le *Songe du Vergier* ? Quel est le plan et quelles sont les principales idées de ce livre dont l'influence a été si longue et si pernicieuse ? Telles

sont les trois questions que nous nous proposons de traiter. La première regarde l'histoire de l'Église; la seconde, la bibliographie et la critique ; la troisième la théologie et le droit ecclésiastique. Nous serions presque tenté de ranger notre auteur parmi les écrivains ecclésiastiques, tant ses livres touchent de près à l'histoire de l'Église dans le siècle si troublé du grand schisme d'Occident. Et pourtant le *Songe du Vergier* semble avoir été moins connu des théologiens que des juristes. Aussi le lecteur ne sera peut-être pas fâché de trouver réunis dans notre travail des documents épars jusqu'ici dans les manuscrits et dans les Mémoires des Académies. Il sera, en même temps, au courant des récentes découvertes historiques qui ont mis en lumière la vie, les œuvres et l'influence de Philippe de Maizières.

I

Résumons d'abord tout ce qui paraît certain dans sa biographie (1).

Il naquit en 1327 (2), à Maizières, en Santerre, dans la province de Picardie (3). Après avoir étudié quelque

(1) On l'appelle indifféremment dans la langue latine du temps, *Macerius*, *de Manseriis*, ou plus généralement *de Maceriis*.

(2) Cette date est celle qu'indique Dom Becquet dans son ouvrage intitulé : *Gallorum Cœlestinorum congregationis monasteriorum fundationes*... in-4°, Paris, 1719, p. 101 seqq. — L'abbé Lebœuf et Fabricius ont cru devoir placer la naissance de notre héros en 1312, mais ils sont contredits par le testament même de Philippe qui se donne pour sexagénaire en 1392. Voici ses expressions : « La contemplation de la fin de l'homme au cuer du pauvre pèlerin considérée lui donne matière de penser à sa fin, car il aproche du terme de son pèlerinage, et, à la fin de son grand travail qui a duré *plus de soixante ans*, ès quels il a passé maint grant péril.... »

(3) Des auteurs l'ont fait naître à Venise (Oudin, *Suppl. de Script.* p. 637); d'autres, en Sicile, (Vossius, *De Hist. Lat.* p. 528), mais il se don-

temps à Amiens, il voulut commencer sa carrière en combattant les Turcs et il partit en 1343 pour l'Orient. Plus d'un demi-siècle s'était écoulé depuis la mort de saint Louis, mais l'esprit des croisades n'avait pas été enseveli dans le tombeau de ce *bon sergent du Christ*. L'idée d'une nouvelle expédition d'outre-mer excitait encore à cette époque un enthousiasme à peu près universel. Pierre du Bois (1) et Raymond Lulle (2), l'un à la cour de Philippe-le-Bel, l'autre au milieu de ses nombreuses pérégrinations, venaient de jeter un même cri d'appel et de guerre. Jean XXII avait longtemps espéré entraîner le roi de France *ad passagium transmarinum*, comme on disait alors (3) ; les récits historiques de Ville-Hardouin et de Joinville se répandaient partout, et l'on trouvait encore dans les castels féodaux quelques vieux compagnons d'armes de Mathieu de Roye, de Raoul de Nesle, de Guy de Flandre, et

ne comme Picard dans un ms de Saint-Victor intitulé : *De laudibus B. Mariæ Virginis super Salve Sancta parens* (n. 343, f. 19) « Audi, audi, s'écrie-t-il, plebs electa Ambianensium, me, *compatriotam tuum*, qui loqui trepidat cum Bernardo et tacere non potest.....» Maizières est un village du département de la Somme, canton de Moreuil, arrondissement de Montdidier. Rien ne prouve cependant que Philippe soit né au château de Maizières qui, au XIVe siècle, appartenait à la famille de Séchelles, à laquelle succédèrent les Flavy et les Béthisy. Il a tiré son nom du lieu de sa naissance et non de ce château qui n'a jamais eu d'ailleurs de rôle dans l'histoire.

(1) *De recuperatione Terræ Sanctæ*. L'*Histoire littéraire de la France* (t. XXVI, p. 503) donne une analyse très complète du projet qu'avait conçu Pierre du Bois en 1306. Il serait intéressant de le comparer au plan de Philippe de Maizières que nous exposerons plus loin.

(2) *De acquisitione Terræ Sanctæ*. Ms. Bibl. nat. n. 15.450, f. 544 et 17.823, f. 342. — Bibl. de Munich, n. 10.565. — Raymond Lulle composa ce livre à Montpellier en 1309. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XXIX, p. 343.

(3) Christophe, *Histoire de la papauté au XIVe siècle*, t. I, p. 388.

de saint Louis. Leurs récits enflammaient une jeunesse toujours avide d'aventures et de prouesses, « plaine de toutes franchises et convoiteuse de vrai honneur,» comme dira plus tard Gerson (1). Elle brûlait comme Froissart de se trouver au nombre de ceux qui allaient combattre :

> En Terre-Sainte où Dieu reçut souffrance,
> La targe au col et ens au point la lance,
> Pour remonstrer no force et no puissance
> Aux cœurs malvés (2).

Pierre l'Hermite était parti de Picardie pour soulever l'Europe et la pousser sur l'Asie. Un souffle de cet héroïsme sacré avait passé dans l'esprit de notre jeune chevalier. Il avouait plus tard que « cestui grand désir lui fut tellement incorporé ou inspiré, que c'est la chose qu'il a plus désirée en ce monde, comme le scet Dieu (3). » Il alla d'abord visiter le saint Sépulcre, puis se mit au service des rois de Chypre. Ceux-ci appartenaient à la noble famille de Lusignan et, comme rois de Jérusalem, ils n'avaient rien de plus à cœur que de reconquérir leur royaume et de pousser à la croisade. Aucun document n'indique pourtant que Philippe ait pris une part sérieuse aux affaires sous le règne de Hugues IV, « vaillant roi durement, » comme l'appelle Froissart (4). En 1360, ce prince laissa la couronne à son second fils Pierre (5), qui fit de Philippe de Maizières son chancelier. A peine ce

(1) Serm. ms., n° 7.326, (ancien fonds Colbert), f. 91.

(2) *Œuvres de Froissart, Chroniques*, Introduction t. I. p. 270. Edit. Kervyn de Lettenhove.

(3) *Epître lamentable et consolatrice, Œuvres de Froissart*, t. XVI, p. 507.

(4) *Œuvres de Froissart*, t. II, p. 363.

(5) *Les familles d'outre-mer*, par du Cange, publiées par E. G. Rey, 1869, p. 71.

jeune prince était-il monté sur le trône que les Arméniens, qui avaient longtemps défendu Gorhigos sur la côte d'Asie-Mineure, vinrent lui offrir la possession de cette ville. Ils comptaient sur son assistance pour la défendre à l'avenir. Pierre accepta leurs offres avec empressement (janvier 1361), et envoya à Gorhigos des troupes et des galères. C'était un boulevard sur la côte de Turquie, c'était aussi un poste fortifié sur la route d'Iconium. Mais là ne se bornaient pas les conquêtes que projetaient le belliqueux roi de Chypre et son chancelier. Les chevaliers de Rhodes et les Génois unirent leurs forces à celles des Cypriotes, et au mois d'avril 1361, cent dix-neuf voiles étaient réunies dans le port de Famagouste. On connut bientôt sur quel point de la côte allaient se porter les efforts des chrétiens, quand on vit la flotte cingler vers la Pamphylie. Sattalie, l'ancienne Attalie, est située sur ce rivage, au pied des montagnes qui se détachent du Taurus. C'était la place la plus importante de toute la côte méridionale de l'Asie-Mineure, et les voyageurs nous en font encore aujourd'hui une description ravissante. Les remparts étaient très forts et défendus par par toute une armée. Philippe de Maizières l'appelle « civitatem invictissimam Sattaliam. » Le 23 août, les chrétiens débarquent, et le lendemain le roi marche sur la ville, passe les fossés et enlève les remparts en massacrant tout ce qui oppose résistance. L'émir turc qui tenait la campagne entra dans Sattalie par une communication souterraine, mais voyant les remparts se garnir de casques chrétiens et les bannières du roi flotter déjà sur les tours, il s'enfuit honteusement. Guillaume de Machault, quoique poète, n'exagère rien quand il raconte ainsi les exploits des Cypriotes et de leur roi :

Il s'en ala lui et sa gent
Parmi la haute mer nagent,
Tant qu'il vint devant Satalie,
Une cité qui est en Syrie
Grande et puissant et ferme et forte ;
Mais il n'i ot de mur ni porte
Ne gens qui la peust defendre
Ni que li bons rois ne l'alast prendre
Et destruire et mettre à l'espée
Et si l'a tout arse et bruslée (1).

Au rapport de Philippe de Maizières (2), le bienheureux Pierre Thomas, alors légat apostolique, voulut aller lui-même consacrer les églises profanées depuis si longtemps par les musulmans, y instituer le clergé latin et bénir la ville entière (3). Le chancelier ne nous apprend pas quelle part il prit à cette victoire, mais tout porte à croire que sa modestie seule lui a fermé la bouche, et qu'il fut un des héros de cette campagne avant que d'en être le narrateur. Mais là ne se bornaient pas les désirs du jeune roi. Le projet de croisade qu'il caressait depuis longtemps le porta, en 1362, à s'embarquer pour Venise accompagné de Philippe de Maizières. Le roi de Chypre se montra bien dès lors « ce vaillant homme et de si haute emprise » dont Froissart regrette si vivement la perte prématurée, et qu'il com-

(1) Guillaume de Machault, Ms. de la Bibl. nat. 7.609, f. 313. — Guillaume fut en poésie le rival d'Eustache Deschamps, de Froissart et de Christine de Pisan. Il est en général plus prolixe qu'intéressant, mais il fournit des renseignements que l'histoire doit recueillir. Il mourut en 1380, laissant 80,000 vers qui n'ont pas encore été imprimés. Voir un article du comte de Caylus dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XX, p. 399,

(2) *Vita S. Petri Thomasii a Philippo de Maizières*, Bolland., t. III. jan. p. 623.

(3) Cf. de Mas Latrie, *Bibl. de l'École des Chartres*, 2me série, t. I, p. 491.

pare à Godefroi de Bouillon ; mais il faut ajouter que ses généreux efforts étaient bien secondés par les paroles et les actes de son dévoué chancelier.

Comme autrefois Ville-Hardouin (1), Philippe parla avec éloquence devant les huit cents membres du Grand Conseil de Venise et exposa, au nom de son maître, la nécessité de faire la guerre aux Sarrasins ; puis il partit pour Rome afin de solliciter l'appui du pape. Dans une lettre qu'il écrivit alors à Gérard de Dainville, son parent, récemment nommé évêque d'Arras, il juge les circonstances favorables pour achever de détruire les infidèles et pour délivrer les chrétiens du tribut infamant qu'ils leur payaient (2). Le chancelier accompagna ensuite son maître en France. Tous deux trouvèrent à Avignon le roi Jean qui venait de sortir de sa prison d'Angleterre. Le Vendredi Saint (1363) le roi de Chypre et le roi de France prirent la croix avec plusieurs princes et seigneurs. Le pape Urbain V fit Jean II général de la croisade et nomma le cardinal Talleyrand de Périgord légat du Souverain Pontife pour le *passagium transmarinum*. Nous trouvons la trace de tous ces événements dans les poèmes d'un Florentin assez célèbre, Fazio degli Uberti. Dans des vers qui mêlent singulièrement le français et le provençal, il dit :

(1) *La conquête de Constantinople*, Edit. Natalis de Wailly, p. 9.

(2) Ce tribut avait toujours paru bien lourd et bien honteux aux chrétiens. Voici ce qu'en dit Pierre d'Ailly, ami particulier de Philippe de Maizières : « Et quod auditu horrendum est, cum Mahometus sceleratus ille et infamis prædo, in medio gentis suæ sepultus jaceat, jam Christi sepulchrum, non sine periculo gravi et infami tributo, raro a fidelibus veneratur ! » (*Tractatus et sermones*, Argentinæ 1490, in fol. 2us *sermo in synodo Cameracensi*. Item *in panegyrica oratione S. Ludovici regis*, parte II).

Ancor oï, quant sui à Avignon, dir
Que rois de France a juré le passage
Ma pauch lui segiront, à mon albir.
Li rois de Chypre, qui est et proub et sage
Dedens Vignon a demoré plus jors
Par ordre mettre et fin à cest voyage (1).

D'Avignon le roi de Chypre, accompagné probablement de son chancelier, part alors pour l'Allemagne où l'empereur Charles lui fait le meilleur accueil. On le voit paraître successivement dans le duché de Juliers, à Bruxelles, à Gand et à Bruges, où venait d'arriver le roi de Danemark, à Calais où il trouve les ducs de Bourbon, de Berry et d'Orléans ôtages français, à Londres où David, roi d'Écosse, faisait en ce moment même une visite à Edouard III. Le prince essaie d'enflammer peuples et rois de sa chevaleresque ardeur. De retour à Calais, il prend la route du Cotentin par Abbeville et Pont-de-l'Arche. Il rencontre à Cherbourg le roi de Navarre et arrive enfin en Aquitaine.

Sur ces entrefaites, Jean II qui était retourné à Londres, vint à mourir. Ce prince était destiné à ne réussir dans aucune de ses entreprises. Ses projets de croisade échouèrent aussi bien que ses campagnes contre l'Angleterre. Le corps du royal prisonnier fut ramené à Paris, et Pierre Ier revint d'Aquitaine pour assister vêtu de noir à ses magnifiques obsèques de Saint-Denis. Puis on le vit figurer à Reims, au sacre de Charles V, et revenir à Paris en compagnie du nouveau roi. C'est Froissart que nous avons suivi dans tout ce récit (2).

(1) *Dittamundo*, l. IV, c. 21 — Galvani, *Trovatori*, p. 524.

(2) Froissart, *Œuvres*. t. VI, p. 362 et 370 ; t. VI, p. 3 ; t. XVII, p. 403 et 407.

Guillaume de Machault qui a relaté en vers tous ces événements (1), ne s'entend pas toujours avec lui sur les détails. Comme le clerc de Philippe de Hainaut a dû rencontrer Pierre dans toutes ses pérégrinations et comme le roi avait été son bienfaiteur (2), il nous semble plus digne de foi que le rimeur trop fécond qui a été l'Homère de toute cette odyssée aventureuse. La Thuringe, la Saxe, la Moravie, la Bohême, virent passer ce vrai paladin, ce chevalier errant de la croisade. A Prague, l'empereur le reçut magnifiquement et commanda en son honneur des tournois dans lesquels le vaillant pèlerin remporta tous les prix. De là, il se dirigea vers Cracovie, puis, en 1364, il revint à Venise par la Hongrie et Vienne.

II

Pendant cette dernière partie du voyage de son royal maître, Philippe de Maizières travaillait en Italie au succès de la croisade. On peut croire qu'il connut alors Pétrarque dont il reçut plus tard une lettre de condoléance au sujet de la mort d'un ami commun (3). D'accord avec l'archevêque de Crète, Pierre Thomas, il négocia la paix entre le pape Urbain V et Bernabo des vicomtes de Milan. En un seul jour les Bolonais révoltés lui remirent les clefs de leur ville et de cent-vingt places fortes pour qu'il les rendît au Souverain Pontife (4). Ainsi se couron-

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, t. XX, p. 422.

(2) Œuvres, t. XX, p. 566.

(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 571. — Cf. Fr. Petrarchi opera, Basileæ, 1.581, p. 916.

(4) *Vita S. Petri Thomasii*, ibid. p. 634.

naient par les efforts du chancelier les grands projets de pacification de l'Italie qu'avait conçus l'énergique cardinal Egidio Albornoz. Ainsi se préparait le succès de ces *constitutiones Ægidianæ* qui durèrent deux siècles. Dans sa vie du bienheureux Pierre Thomas, Philippe attribue tout le succès de ces difficiles négociations au zèle et à l'éloquence de l'archevêque. Mais le cardinal de Cluny, écrivant de Bologne à l'empereur Charles IV, ne parle que de Philippe et en fait le plus grand éloge : *Magnificus vir dominus Philippus de Mazeriis, cancellarius regni Cypri, vir utique industrius, fide præclarus, discretione præditus et multæ sollicitudinis providentia circumspectus* (1). Le chancelier écrivit alors au comte de Savoie, pour l'exciter à la croisade. Il lui montra des troupes nombreuses de nobles Anglais et Allemands descendant à Venise pour prendre part à l'expédition. A Bologne, il reçut du roi de Chypre l'ordre de se rendre à Venise pour préparer immédiatement les navires nécessaires. Deux mois à peine lui étaient laissés ; le roi Jean de France, qui avait été nommé généralissime, était mort ; les autres princes se montraient indifférents. De plus, l'île de Crète s'était révoltée contre Venise et cette république de marchands ne cherchait qu'à la faire rentrer sous sa domination. Les puissances chrétiennes n'avaient guère de marine à cette époque. Pour les expéditions d'outre-mer, elles étaient sans cesse obligées de recourir aux puissantes communes de la Méditerranée dont les intérêts commerciaux étaient directement opposés à toute expédition de nature à entraver leur trafic avec l'Orient. Les Vénitiens d'alors avaient pris pour devise : *Siamo*

(1) 9 mars 1365.

Veneziani, poi cristiani. Pendant toute cette période ils ne furent que trop fidèles à cette égoiste profession de foi. Tout semblait contraire au projet, mais Philippe, puisamment aidé par le bienheureux Pierre Thomas, ne perdit pas courage, et Venise se détermina enfin à armer le nombre de vaisseaux nécessaire pour porter les croisés.

Pierre Thomas fut alors nommé patriarche de Constantinople, et reçut en même temps le titre de légat du pape pour la croisade.

Les soldats rassemblés à Venise se décourageaient déjà lorsque le roi de Chypre arriva, mais seul et sans avoir réussi à gagner à sa cause les princes qu'il avait visités. Le légat le consola de son mieux ; mais, pour comble de malheur, les Génois choisirent ce moment pour déclarer la guerre au royaume de Chypre. Pierre Thomas ne put calmer qu'avec beaucoup de peine leur fureur belliqueuse. Pierre Ier jura alors de ne point rentrer dans son royaume avant d'avoir fait invasion sur les terres des infidèles.

Le 13 septembre 1365, les navires s'ébranlent ; ils portent dix mille croisés, et, le 28, ils arrivent à Rhodes. Quelques jours après, la flotte lève l'ancre de nouveau pour se diriger vers une destination encore inconnue, car le roi n'a pas désigné le point de la côte sur lequel il va porter ses premiers coups. Écoutons Philippe de Maizières raconter la scène grandiose de ce départ. On croirait lire une page des récits épiques de la première croisade : « Le légat, accompagné de tous les ecclésiastiques de l'armée, monte sur la galère du roi pour donner la bénédiction générale. Il prend place au point le plus élevé du navire, afin que tous le puissent voir. Le roi se tient près de lui. Toute l'armée est debout, les

yeux tournés vers le légat, sur la flotte dont on a baissé pavillons et bannières. Alors le légat commence, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, une bénédiction large, inaccoutumée, admirablement belle ; il allie l'Ancien et le Nouveau Testament, bénissant tantôt les navires, tantôt les armes, tantôt les personnes, tantôt la mer, enfin toute l'armée, en l'honneur de la croix, et invoquant le secours de Dieu pour la destructions des Sarrasins. Or le roi, les marins et les bataillons, inclinant la tête, répondaient à toutes les bénédictions du légat avec une grande dévotion. La bénédiction finie, la bannière royale, un grand lion rouge, fut levée tout à coup au-dessus de la galère du prince, les trompettes sonnèrent, des milliers de drapeaux flottèrent au vent, et tous les croisés, dans un sublime élan d'action de grâces à Dieu, s'écrièrent : Vive et soit vainqueur Pierre, roi de Jérusalem et de Chypre, contre les Sarrasins infidèles (1). »

Le roi dévoile alors le but de l'expédition ; c'est l'Égypte, boulevard de la puissance musulmane ; c'est une ville aussi peuplée que Paris, aussi belle que Venise, aussi forte que Gênes (2), dit Philippe de Maizières, c'est Alexandrie que l'armée chrétienne va attaquer. Le 3 octobre, au point du jour, toute la flotte se trouve réunie dans la rade de cette ville. Après un moment d'étonnement, les Sarrasins firent tête et se battirent bravement ; mais rien ne put résister à l'impétuosité des croisés, et bientôt les Musulmans mis en pleine déroute couvrirent tous les chemins de Babylone et du Caire. Après un siècle, les chrétiens avaient vengé

(1) *Vita sancti Petri Thomasii*, ibid, p 622.

(2) Cf. *La France en Orient au XIVe siècle*. par J. Delaville, le Roulx, 1885.

sur les lieux mêmes le désastre de la Massoure. C'était le vendredi 4 octobre 1365. Malheureusement les discordes internationales qui avaient souvent arrêté les succès des précédentes croisades se renouvelèrent sous les murs d'Alexandrie. Les Anglais et les Aquitains donnèrent l'exemple d'une lâche désertion. Les prières du roi, les larmes et les discours enflammés du légat ne purent les retenir. En vain le chancelier fit-il la proposition de défendre lui-même avec quelques guerriers déterminés la tour la plus exposée ; rien ne put retenir ces hommes dont l'amour du butin semblait seul avoir armé le bras. Frémissants de colère, le roi et son ministre durent reprendre la mer et retourner en Chypre. Pierre Thomas ne put jamais se consoler de cet insuccès. A peine de retour, il tomba malade ; mais il eut encore le temps d'écrire au Pape pour lui raconter l'assaut d'Alexandrie. Dans cette relation il dit : « Philippe est un vrai soldat, il s'est montré courageux, fidèle, docte et prudent dans les conseils ; *milite vero, strenuo, docto et in consilio philosopho* (1). » C'est en vain que Philippe de Maizières voulut sauver la vie du saint légat ; tant de tristesses l'avaient prématurément épuisée. Pierre Thomas fit du chancelier son exécuteur testamentaire et s'éteignit à Famagouste dans les bras de son ami, le 6 janvier 1366.

Le Bienheureux avait été l'âme de cette croisade ; le chancelier en avait été, avec Lusignan, la meilleure épée. Chacun dans son rôle, ils avaient accompli les

(1) *Vita S. Petri Thomasii* p. 637. On en trouve un exemplaire manuscrit à la bibliothèque de Douai n° 863, f. 84. Cette biographie paraît avoir été écrite avant l'avènement du pape Grégoire XI. Les Bollandistes l'ont reproduite d'après un manuscrit de Thierry de Gorcum, de l'année 1480.

merveilles que Capistran et Hunyade devaient imiter un siècle plus tard. De plus, Pierre Thomas était le directeur de conscience de Philippe. Celui-ci se trouvait donc providentiellement préparé à écrire la relation des vertus du saint légat. Il le célébra comme martyr, puis comme patriarche et prophète, comme apôtre et confesseur, enfin comme docteur. On sent partout, dans cette édifiante narration, la douleur d'un fils, le cœur d'un ami et la piété d'un vrai chrétien.

Mais cette mort et l'insuccès relatif de la croisade ne purent décourager l'intrépide roi de Chypre. L'Europe l'abandonnait : du Guesclin, qui avait pensé mettre à son service les restes des *Grandes Compagnies*, les avait dirigées vers l'Espagne (1). Néanmoins, en 1366, Pierre prend Tripoli et attaque Layas. De son côté le chancelier écrit de nouveau à tous les princes d'Occident. Le Pape le soutient comme un vaillant champion, et en 1368 Venise le reçoit comme un solliciteur infatigable. Mais Pierre I est lâchement assassiné l'année suivante et tout est compromis de nouveau. « Il fut, dit Philippe, mort et murdi par ses prochains parents... C'était le plus vaillant roi des crestiens en son temps contre les ennemis de la foy, pour la mort lacrymable duquel ma plaie ne sera jamais sanée (2). »

Les regrets du chancelier étaient mérités. L'héroïque Pierre de Lusignan avait, en effet, attaqué et

(1) Cuvelier, *Chronique de B. du Guesclin*, t. I, p. 240, 260, 264. — *Chronique contemporaine de l'abbé de Laon*, Bibl. nat. ms. 9,822 Supp. fr. f. 174.

(2) *Épistre lamentable et consolatoire* dans les *Œuvres de Froissart*. Edit. Kervyn de Lettenhove, t. XVI, p. 445 — Cf. de Mas Latrie, *Bible de l'École des Chartes*, 2me série, t. I, p. 485 et suiv.

ébréché le Croissant au nord, au midi et à l'orient de son île ; au nord par Sattalie, au midi par Alexandrie, à l'orient par Tripoli et Layas. Chypre formait alors le centre de cet immense camp retranché qui protégeait l'Europe et dont les défenseurs avaient toujours l'épée haute contre les ennemis de la foi. A l'extrême droite, l'énergique Espagne luttait depuis des siècles sous les murs de Grenade et battait les Mérinides après avoir écrasé les Almohades. Au centre, Rhodes unissait ses efforts à ceux de Chypre, son intrépide sœur, et les incomparables phalanges des chevaliers étaient à côté des Lusignan chaque fois qu'il y avait du sang à donner, du dévouement à montrer et de la gloire à conquérir. Malheureusement à l'aile gauche de l'armée chrétienne se rencontraient les troupes douteuses de Constantinople et de Trébizonde et les princes si faibles ou si lâches qui se nommaient les Paléologues et les Commène. Ils succombèrent bientôt sans honneur sous l'effort des infidèles. Il était réservé au petit royaume de Chypre de tomber sous les coups des chrétiens. Un siècle après la mort du chevaleresque Pierre, Venise profita de circonstances malheureuses pour enlever le sceptre aux mains tremblantes de la dernière des Lusignan.

III

Philippe de Maizières ne vit point ces lamentables catastrophes, et il consacra sa vie à faire tout ce qui était en son pouvoir pour les prévenir. Le successeur de Pierre Ier voulut, lui aussi, profiter des services et de l'expérience du chancelier. Peu après son avènement, il l'envoya en France porter ses hommages à Grégoire XI, qui était monté en 1370 sur le trône

pontifical. A peine arrivé à la cour d'Avignon, Philippe demande au Pape d'établir en Occident la fête de la Présentation de la Sainte Vierge, déjà célébrée en Chypre, et soumet à l'approbation du Pape l'office complet de la Présentation écrit de sa propre main, avec la musique notée. La diplomatie, les affaires, la guerre ne lui firent jamais oublier les plus délicates considérations de la piété. Après de longues hésitations basées sur le danger des nouveautés liturgiques et la crainte du scandale, le Souverain Pontife toléra la célébration de cette fête. Charles V lui-même prit à cœur de faire triompher cette cause, et, en 1374, il ordonna que la fête de la Présentation fût solennisée dans l'illustre collège de Navarre (1) dont le roi était le premier boursier, comme on disait alors. Plus tard Philippe obtint davantage : en 1385, à l'avènement de Clément VII, il se rendit à Avignon pour plaider à nouveau la cause du culte de Marie. Le Pape ne se borna pas à permettre la solennité de la Présentation ; il ordonna qu'elle fût célébrée avecpompe, y attacha des indulgences et fit représenter devant lui, durant la messe, un mystère qui correspondait à la fête du jour. (2).

Antérieurement, au commencement de l'année 1373, nous rencontrons Philippe à Paris et nous voyons figurer son nom dans un acte de donation fait à son profit par le roi. Depuis quelques années, Charles V avait fixé sa résidence à l'hôtel de Saint-Paul; plusieurs de ses conseillers intimes y demeuraient avec lui, car le prince désirait avoir sous la main tous les

(1) Von der Hardt *Magn. conc. œcum. Constant* t. I, p. 455.

(2) Récit de Philippe lui-même. Ms. des Célestins, n° 15, f. 17. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 353.

hommes dont il réclamait volontiers les avis et les services. Il voulut s'attacher l'ancien chancelier de Chypre ; il le nomma chevalier banneret de l'hôtel du roi et exigea qu'il demeurât près de lui. Dans ce but il acheta de son échanson Loys de Digoigne deux maisons contiguës, pour en faire présent à son nouveau favori (1). Elles étaient embellies par des jardins et se trouvaient entre l'hôtel de Saint-Paul et le couvent des Célestins.

L'année suivante, le roi lui donna le titre de conseiller, lui fit servir une pension annuelle de 2000 livres (2), et ajouta enfin une enclave de l'ancienne maison d'Andrezel « pour adjoindre et appliquer à son dict hôtel pour icelui plus largement construire et édiffier (3). » Philippe entoura cette demeure de jardins, de préaux et de *vergers*. D'après M. Paulin Pâris, « ces jardins ne tardèrent pas à devenir célèbres, au point qu'en les nommant on croyait indiquer suffisamment la maison de laquelle ils dépendaient. Maizières lui-même datait toutes ses lettres de ses jardins, dont il partageait la jouissance avec les Célestins : longtemps après sa mort, on ne connaissait encore cette maison que sous le nom de l'hôtel du *Beau-Treillis*. Comme nous le verrons plus tard, telle est l'origine du titre de *Songe du Vergier* que Philippe donna à son principal ouvrage, achevé le 15 mai 1376 (4). A cette époque, Charles V, pressentant sa fin prochaine, voulut prémunir la minorité de son fils contre les dangers qui avaient menacé la

(1) *Trésor des Chartes*, année 1373.
(2) Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. IV, p. 985.
(3) *Trésor des Chartes*, année 1374.
(4) *Mémoires de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres.* Seconde série, t. XV, p. 351.

sienne autrefois et qu'il avait si péniblement conjurés. Dans ce but, il demanda de fixer à 14 ans la majorité du futur roi, nomma la reine régente. et lui adjoignit quarante-six conseillers, évêques, bourgeois ou seigneurs. Parmi ces derniers, nous voyons figurer Philippe de Maizières à côté de Bertrand du Guesclin et d'Enguerrand de Coucy. Leur rôle était « de demeurer continuellement en la compaignie et service de notre dite compaigne, de nos enfants et frères dessus dits, pour estre ès conseaux des fais et besongnes touchant l'estat et gouvernement d'iceulz (1). »

En 1375, Philippe quitta sa maison et ses jardins de Paris, pour accompagner à Avignon le duc d'Anjou en qualité de maitre d'hôtel. Le but de ce voyage était vraisemblablement de retenir à Avignon le pape Grégoire XI. Heureusement pour l'Église, l'ambassade française ne réussit pas dans sa démarche. Le duc et son escorte poussèrent ensuite jusqu'à Milan pour cimenter la paix entre les Visconti et le Saint Siège. Au retour de ce voyage, le roi non content d'avoir donné à son conseiller l'hôtel du *Beau-Treillis*, y ajouta, en 1377, un domaine considérable à Charentonneau. Un peu auparavant Charles V avait prêté à Philippe, « sa vie durant, un très bel psaultier » qu'on lui avait donné à Nogent-le-Roi (2).

Les quittances revêtues du scel de Philippe nous prouvent qu'il demeura à la cour jusqu'à la fin du règne de Charles V. Peu courtisan de sa nature, il désapprouvait tous les désordres du palais, blâmait les dépenses excessives et inutiles et le trop grand

(1) Ordonnance d'octobre 1374. *Songe du vieil pélerin*, l. II, C'est ce projet que Philippe appelle le *décret du Seigneur*.

(2) *Inventaire de Giles Malet*, publié par Van Praet, n. 853.

nombre d'officiers. Il voulait diminuer les frais de la procédure (1) ; il aimait les pauvres et les malheureux, quels qu'ils fussent. A son instigation le roi proposa au Parlement d'abolir la coutume qui n'accordait pas les sacrements aux condamnés à mort. Cette chrétienne proposition ne fut pas acceptée à cette époque, mais elle obtint plus tard gain de cause (2).

Dr L. Salembier,

(1) Le trop fameux légiste Pierre du Bois avait aussi publié, en l'an 1300, un traité sur l'*Abrègement des guerres et des procès*. (*Hist. littéraire de la France*, t XXVI, p. 489.)

(2) Cf. Le *Songe du vieil pélerin*, l. III.

VARIÉTÉS

LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES (1).

Cinquième article.

Dans la troisième section de la deuxième partie, M. le Supérieur général traite de la formation à la vie sacerdotale, comme il est dit plus haut. Et c'est dans ce but que dans les deux premières sections, il a été question d'abord des qualités de l'homme convenable, puis du vrai chrétien : ce sont des bases nécessaires pour former le prêtre selon le cœur de Dieu. Cette section est divisée en six chapitres que nous examinons en autant de paragraphes.

§ 1er. *Du sacerdoce et des vertus qu'il exige.*

Comme on entre au séminaire uniquement dans le but d'arriver au sacerdoce, il faut, dès le commencement, avoir en vue cette divine mission, et les directeurs doivent y préparer les jeunes gens. M. Icard fait remarquer d'abord que, dans la loi nouvelle, J.-C. est le seul prêtre ; tout le travail des aspirants au sacerdoce, consiste donc à accomplir ce précepte de saint Paul : « Induimini Dominum nostrum Jesum Christum.» Il ajoute ensuite que les vertus

(1) *Traditions de la compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, pour la direction des grands séminaires, par* M. J.-H. Icard, *Supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.*

sacerdotales sont plus nécessaires encore dans les temps où nous vivons, et commente les paroles de Léon XIII dans l'encyclique adressée aux évêques d'Italie le 15 février 1882. Il en résulte que les jeunes gens doivent s'appliquer dès le commencement de leur séminaire à faire entrer les vertus chrétiennes et sacerdotales dans les habitudes de leur vie, et y tendre d'une manière toujours croissante.

§ 2. *De la vocation à l'état ecclésiastique.*

On doit faire comprendre d'abord, aux élèves des séminaires, la nécessité de la vocation : « Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo, tanquam Aaron.» N. S. dit à ses Apôtres : « Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.» Et c'est ce que l'Eglise met sur les lèvres du Pontife dans la préface de l'ordination des diacres.

Le premier devoir de celui qui aspire à l'état sublime du sacerdoce est d'examiner sérieusement si Dieu l'y appelle. M. le Supérieur général indique trois moyens à prendre pour connaître sa vocation. L'emploi de ces trois moyens nous donne la confiance que nous sommes dans la voie de la divine Providence. Le premier est la prière, accompagnée de visites au Saint Sacrement, de communions ferventes et de bonnes œuvres ; le deuxième est la fidélité à s'ouvrir au guide de sa conscience ; le troisième, enfin, la persévérance à conserver une grande pureté de conscience. La grâce de Dieu accompagne toujours ces dispositions et dirige ceux qui s'entretiennent dans la voie que la divine volonté leur a tracée.

M. Icard parle ensuite des marques de la vocation ecclésiastique. Il y en a d'extraordinaires : celles-ci ne sont pas fréquentes ; mais Dieu donne à ceux qu'il appelle un goût et un attrait pour les fonctions ecclésiastiques. Ce goût et cet attrait se manifestent quelquefois dès l'enfance, d'autres fois ils se revèlent plus tard. Il ne faut pas confondre l'attrait qui

vient de Dieu avec des vues tout humaines que pourraient dominer dans l'esprit d'un jeune homme et ne se transformeraient pas en vues surnaturelles. C'est au directeur à faire ce discernement. Il le fera en observant la pureté d'intention et la constance de l'aspirant au sacerdoce. Dieu donne encore à ceux qu'il appelle à cette sublime vocation les dispositions du corps, de l'esprit et du cœur, nécessaires pour faire les fonctions du sacerdoce avec bienséance et remplir les devoirs qu'il impose. Il est dans la constitution physique de certaines personnes des défauts qui ne permettent pas de les élever au sacerdoce. Ces défauts sont prévus par le droit canon ; mais il en est de moindres dont l'évêque est juge. Il faut aussi avoir un degré d'intelligence suffisant et surtout un bon jugement. Il est aussi certains défauts de caractère qui seraient un obstacle à la vocation, s'ils n'étaient suffisamment corrigés. La vocation demande les qualités de l'esprit et du cœur sans lesquelles on ne peut avoir l'esprit ecclésiastique dont on parlera au paragraphe suivant, qui, par conséquent, complète celui-ci. On reconnaît par ces caractères une vraie vocation, dont le dernier indice est l'appel légitime des supérieurs, dont on parle au paragraphe 5.

Quant à l'obligation de correspondre à sa vocation, elle n'est pas douteuse, si l'on considère la question d'une manière générale. Aussi, lorsque les jeunes gens hésitent, les directeurs doivent se rendre compte des motifs de leurs hésitations. Si elles n'indiquent ni un esprit peu capable de prendre une décision, ni un défaut d'énergie dont on ne triomphera probablement pas, ni une répugnance qui excluerait ou diminuerait notablement l'attrait vers le sacerdoce, ce sont des jeunes gens qui pourront être des prêtres utiles à l'Eglise, et le directeur fera ses efforts pour les diriger en ce sens. Cependant on ne peut pas contraindre un sujet à se présenter à l'ordination : la sacrée Congrégation de la Pénitencerie l'a positivement déclaré en 1829.

§ 3. *De l'esprit ecclésiastique.*

Lorsque Dieu appelle un jeune homme au sacerdoce, il lui donne un ensemble de qualités qui le rendent capable de comprendre les devoirs de ce saint état et de s'en acquitter dignement. Nous croyons résumer en deux mots les instructions que M. le Supérieur général donne sur ce point, en disant que cet ensemble de qualités consiste dans un grand cœur. Un cœur étroit et resserré n'est pas fait pour le sacerdoce. Le cœur de celui à qui Dieu fait la grâce de cette vocation a été créé apostolique ; le Seigneur l'a développé peu à peu par sa grâce ; il l'a fécondé par les sacrifices qu'il lui a demandés et lui demande encore. Il faut donc, au séminaire, des hommes de cœur, qui embrassent avec zèle, ardeur et persévérance toutes les pratiques par lesquelles la bonté de Dieu veut les sanctifier, sans reculer devant aucun sacrifice. Agir par d'autres principes est le propre d'un cœur commun et ordinaire. Aussi les directeurs doivent-ils se rendre compte de la manière dont les séminaristes acceptent les vérités qui doivent leur être toujours présentées, et bien voir quel est dans leur cœur l'amour de la règle. Cet amour vient du cœur, il vient de la piété : celui qui veille sur le bien de son âme sent la nécessité d'observer la règle ; il y voit un soutien pour l'accomplissement de ses résolutions, il aime le séminaire, et il sent que la violation du règlement est un mal qui mine la maison tout entière et en abaisse le niveau spirituel.

L'esprit ecclésiastique est le résultat de cet ordre d'idées, et M. le supérieur termine en disant que celui qui observe fidèlement la règle, dans des vues de foi et une volonté arrêtée de devenir un saint prêtre, acquerra l'esprit ecclésiastique à un haut degré.

§ 4. *Des exercices préparatoires aux saints ordres et au ministère sacerdotal.*

Les exercices dont parle ici M. le Supérieur général sont le chant et les cérémonies, les catéchismes, la prédication et les œuvres de zèle.

I. Du chant et des cérémonies.

Nouc avons parlé longuement, en d'autres circonstances, du chant et des cérémonies. On y a toujours apporté un grand soin dans les séminaires dirigés par la compagnie du Saint-Sulpice. M. Icard fait ici toutes les recommandations qui se trouvent dèjà dans un grand nombre des articles de notre *Revue* ; il montre combien il est désirable qu'au séminaire on se forme à exécuter les cérémonies de manière à édifier les peuples et à leur donner une haute idée de nos saints mystères.

En règle générale, on tient à ce que les cérémonies soient exécutées à la chapelle du séminaire, et sous la surveillance de celui de MM. les directeurs qui est spécialement chargé de les diriger. On ne permet pas aux séminaristes de se répandre dans les paroisses de la ville. Généralement, dans les diocèses de province dont le séminaire est dirigé par MM. de Saint-Sulpice, les séminaristes assistent à toutes les cérémonies pontificales, et chaque dimanche on envoie à la cathédrale les ministres nécessaires. Cependant il y a une exception pour l'Eglise Saint-Sulpice, à Paris ; chaque dimanche la moitié des élèves du séminaire et le séminaire tout entier aux grandes solennités assiste aux offices de la paroisse. Cette exception tient aux liens spéciaux qui ont toujours uni le séminaire et la paroisse.

II. Des catéchismes et de la prédication.

De tout temps, au séminaire de Saint-Sulpice, plusieurs élèves ont été employés à faire le catéchisme à la paroisse. Cette mesure n'est pas sans quelques inconvénients pour le recueillement et les études; mais, vu ses avantages, les supérieurs ont cru devoir continuer cette œuvre, qui est un essai de formation et l'exercice d'un vrai ministère.

Rien, dit M. le Supérieur général, n'est prévu pour la coopération que le séminaire peut avoir aux catéchismes, dans les villes de province. M. Icard ne voudrait pas cependant que les séminaristes dussent, pour cette œuvre, se répandre dans un certain nombre de paroisses, ni qu'ils fussent chargés des catéchismes de persévérance en dehors de la direction d'un prêtre.

Pendant une partie de l'année, les élèves du séminaire s'exercent à la prédication. Cet exercice a lieu pendant le repas. Le séminariste désigné pour cela fait, dans la chaire du réfectoire, un sermon qui s'adresse à un auditoire fictif de fidèles.

III. Des œuvres de zèle.

Les œuvres de zèle sont une grande partie de la vie d'un prêtre. Elles sont un besoin pour un cœur apostolique. Aussi M. le Supérieur général désire qu'au séminaire on s'instruise de la manière de s'en acquitter avec fruit. Tout prêtre, dit-il, doit, avant tout, se donner au ministère qui lui a été confié par son évêque. Pour réussir dans ce ministère, il doit connaître les divers moyens qui sont à sa portée; être au courant, par conséquent, des œuvres qui intéressent l'Eglise en général, le diocèse, la paroisse où il se trouve; les encourager et savoir choisir celles qui sont les plus propres à faire le bien. Il n'imitera pas ceux

qui, en arrivant dans une paroisse, sont préoccupés de créer des œuvres nouvelles, sans respect pour les mesures prises par leurs prédécesseurs, au lieu de soutenir les œuvres commencées.

M. Icard donne ensuite des avis très précieux sur la manière d'employer les pieux fidèles à la conversion des pécheurs.

On fait des conférences sur ces diverses œuvres, et on engage MM. les séminaristes à se réunir de temps en temps pour s'entretenir ensemble des moyens de les mener à bonne fin. Ces conférences se font les jours de promenade à la maison de campagne, et sont souvent présidées par des prêtres employés dans le saint ministère.

§ 5. *De l'appel aux ordres.*

L'appel des sujets à la réception des saints ordres, est de deux sortes : l'appel extérieur et l'appel intérieur.

I. Appel extérieur.

A l'approche des époques fixées pour les ordinations, tous les directeurs se réunissent en conseil, et sont appelés à donner leur suffrage sur chacun des sujets présentés pour l'ordination : le directeur spirituel de l'ordinand n'émet aucun suffrage sur celui-ci.

On examine d'abord le caractère de cet appel : il repose uniquement sur la conduite extérieure ; puis on observe que chacun est tenu d'exprimer un jugement positif.

Pour cet appel, l'attention des directeurs doit se porter sur cette prescription du Concile de Trente : « Episcopus, sacerdotibus et aliis prudentibus viris peritis legis divinæ, ac in ecclesiasticis sanctionibus exercitatis, sibi addictis, ordinandorum genus, personam, ætatem, institutionem,

mores, doctrinam et fidem diligenter investiget et examinet. »

Les moyens de s'éclairer, pour les directeurs, sont : les témoignages reçus, les observations personnelles et les réflexions qui sont le résultat de conversations avec leurs confrères. Ici M. le Supérieur observe qu'on doit se mettre en garde contre les préventions; que chacun, surtout les plus jeunes, doivent chercher à se rendre compte de la pensée et du jugement des plus anciens; enfin que personne ne peut être dispensé de donner son suffrage, encore moins de renvoyer la chose au confesseur du sujet, qui est inapte à faire l'appel extérieur demandé par les saints Canons, et auquel il ne prend aucune part. Dans un doute sérieux, il faudrait refuser, s'il s'agissait du sous-diaconat.

M. le Supérieur général parle enfin de l'examen canonique. Les épreuves subies dans les cours et les examens périodiques qui ont lieu dans les séminaires pourraient suffire à la rigueur ; mais M. Icard juge plus opportun qu'il soit fait un examen spécial dont la matière est déterminée.

II. Appel intérieur.

L'appel intérieur vient du directeur spirituel ordinaire ou d'un autre auquel le sujet découvre complètement sa conscience. Sa responsabilité est très grande, et ici on voit que M. le Supérieur général ne néglige rien pour lui faciliter sa mission par les principes qu'il expose.

M. Icard dit d'abord que les dispositions requises pour l'absolution sacramentelle ne suffisent pas toujours pour l'ordination ; et il donne pour exemple les personnes sujettes à des passions mauvaises, quand même elles auraient une contrition sincère ; puis il expose la doctrine des moralistes à cet égard.

§ 6. *Retraite d'ordination.*

Les ordinations sont toujours précédées d'une retraite. On y suit le même ordre que pour la retraite annuelle, avec cette exception, qu'un des entretiens est remplacé par l'explication du pontifical. C'est le même directeur qui, pendant tout la semaine, poursuit cette explication. M. le Supérieur général entre dans quelques détails très utiles sur cet exercice, et sur les entretiens qui se font dans ces retraites. Il donne ensuite quelques avis aux ordinands et dit un mot de la conclusion de la retraite.

I. Explication du pontifical.

Cet exercice, qui n'est pas apprécié de la même manière par tous les directeurs de grands séminaires, est regardé par M. Icard comme l'exercice le plus important de la retraite d'ordination. Autant que l'on peut se rendre compte de ces appréciattons, elles n'ont qu'une divergence apparente. Tout le monde s'accorde à penser que, dans une retraite d'ordination, on doit faire des entretiens sur les devoirs ecclésiastiques ; or, les devoirs ecclésiastiques sont énumérés dans les instructions renfermées dans le pontifical avant la collation de chacun des saints ordres. Tout le monde s'accorde à penser que ces instructions sont une des lectures spirituelles les plus utiles pour un prêtre. Tout le monde s'accorde à penser que les vérités que nous rappelle la voix de l'Eglise sont les vérités mères que nous devons méditer le plus souvent, et surtout pendant une retraite d'ordination. Concluons de là que toute la retraite d'ordination doit avoir pour but la méditation des instructions du pontifical, quelle qu'en soit la forme.

Après les explications préliminaires sur les ordres en

général, le directeur chargé de cet exercice commence par donner connaissance des engagements pris par celui qui reçoit la tonsure, puis des vertus attachées à la réception des ordres mineurs : celle du portier est l'amour du lieu saint; celle du lecteur est l'affection pour la sainte Ecriture ; celle de l'exorciste, la haine du démon ; et celle de l'acolyte, un respect profond et une tendre dévotion pour le Saint Sacrifice.

Après les explications relatives aux ordres mineurs, M. le Supérieur général indique trois devoirs principaux sur lesquels il est bon d'insister en traitant de l'ordre des sous-diacres. Le premier est la récitation de l'office divin, au sujet de laquelle il faut éviter trois dangers : se croire trop facilement dispensé du Bréviaire ; en différer la récitation de manière à ne plus pouvoir s'acquitter convenablement de cette obligation ; le dire sans recueillement et avec précipitation. Le deuxième devoir est de garder la chasteté, qui se conserve par la prière et la mortification. Le troisième enfin est de servir l'Eglise toute sa vie. M. le Supérieur engage à cette occasion ceux qui reçoivent le sous-diaconat à confier à la sainte Vierge, avant leur ordination, leur résolution de garder toujours précieusement ce grand trésor.

En parlant du diaconat, M. le Supérieur montre d'abord sa supériorité sur les autres ordres, ce qui lui donne une importance qui n'est pas toujours assez comprise. Les vertus du diacre sont la dévotion au Saint Esprit, la pureté du cœur, et un amour généreux pour l'Eglise avec une grande fermeté de caractère. « Le directeur, dit M. Icard en terminant, ne manquera pas d'expliquer comment s'acquièrent la constance, la fermeté d'âme ; il indiquera comme moyens l'esprit de foi, les petits sacrifices, l'observation exacte des règles. Ce sont des points sur lesquels on ne reviendra jamais trop. »

Enfin, quand il s'agit du prêtre, ses vertus spéciales sont l'étude et l'imitation de J.-C., souverain prêtre ; le zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes ; une obéissance

affectueuse à son évêque dans l'exercice du ministère qu'il en a reçu. On conseille donc au prêtre la lecture de l'épître aux Hébreux, la méditation de ces paroles du pontifical : « Agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis... Sit odor vitæ vestræ delectamentum Ecclesiæ Christi. » Sa promesse d'obéissance doit l'accompagner partout, à l'exemple de J.-C. obéissant jusqu'à la mort, et c'est la pratique de cette vertu qui sera la gardienne de sa persévérance.

II. Entretiens de la retraite.

Les entretiens de la retraite préparatoire à l'ordination ont pour objet les devoirs ecclésiastiques. L'explication du pontifical, faisant un exercice à part, ne peut comprendre certains développements nécessaires ou utiles. Ces développements peuvent être la matière de ces entretiens ; et ceux qui sont chargés de les faire s'entendent entre eux et avec celui de MM. les directeurs qui fait les conférences sur le pontifical.

III. Avis aux ordinands.

M. le Supérieur général donne enfin quelques avis aux ordinands pour bien passer leur retraite et le jour de l'ordination.

IV. Conclusion de la retraite.

Dans quelques séminaires, l'ordination est la conclusion de la retraite, et les nouveaux prêtres quittent le séminaire le jour même pour aller célébrer leur première messe dans leur paroisse natale. Nous ne voudrions pas paraître blâmer des pratiques acceptées par des hommes d'une piété et d'une expérience éprouvées, mais on se sent plus fort pour exprimer sa pensée lorsqu'on a de sérieuses raisons de croire que ceux qui acceptent ces coutumes ne font

que les tolérer dans la crainte de froisser les familles. S'il est un jour où le prêtre a besoin d'être seul avec Dieu, c'est bien celui où l'auguste Victime s'immole pour la première fois entre ses mains, et les impressions qu'il éprouve alors ne comportent pas les réunions de famille. MM. les Directeurs de Saint-Sulpice l'ont compris ; tout en autorisant les parents des nouveaux ordonnés à voir leurs enfants après l'ordination, ils rendent à ceux-ci l'immense service de prolonger leur retraite jusqu'au soir du lendemain de l'ordination. « Le jour de l'ordination et le lendemain, dit M. Icard, doivent se passer dans le recueillement... Ce sont des jours d'action de grâces : on éprouve alors un sentiment plus vif de cette reconnaissance que l'on devra toujours avoir pour les bontés de Dieu. » M. le Supérieur recommande à tous de profiter de ces jours pour prendre ses résolutions, et aux nouveaux prêtres de soumettre à leur directeur le règlement de vie qu'ils ont dû se tracer pendant la retraite.

LE VAVASSEUR,
Directeur du séminaire du Saint-Esprit.

NOTES D'UN PROFESSEUR

CXXXVIII

I. L'enseignement du droit naturel par les protestants et par les disciples de Jean-Jacques, a ébranlé les bases et les fondements de la société humaine. En ce moment, il n'en reste vraiment pas grand'chose ; Grotius, Pufendorf et Jouffroy peuvent être fiers du résultat de leurs leçons. La chaire de droit naturel est donc d'une extrême importance dans une Faculté de droit, tant pour le mal que pour le bien. Elle peut nous donner les pires révolutionnaires ou les meilleurs catholiques. Occupé par un simple honnête homme doué d'un peu de bon sens, elle empêchera beaucoup de mal. Au pouvoir d'un grand chrétien doublé d'un ferme penseur, elle produira certainement plus de bien que toutes les chaires voisines, à l'exception peut-être de celle d'économie politique. Du reste, économie politique et droit naturel se touchent de fort près, et ne vont guère l'une sans l'autre.

Les Facultés Catholiques de Lille, ont compris cette extrême gravité de l'enseignement du droit naturel ; et elles ont eu la bonne fortune de pouvoir le confier à l'homme le plus capable d'en tirer tous les avantages qu'il renferme, de neutraliser tous les dangers qu'il présente. La preuve en est dans le premier volume du *Traité théorique et appliqué de Droit naturel*, dernièrement publié par M. le professeur T. Rothe. (In-8° de 790 pp. — Paris, Larose 1885). Ce livre trouve l'accueil le plus flatteur en France et à l'étranger, particulièrement en Hollande, la patrie

de Grotius et de Barbeyrac, où le *Tijd* déclarait ne posséder encore rien de pareil.

Nous ferons cependant un reproche à M. Rothe, au sujet même de son titre. Ce n'est pas seulement un cours de droit naturel théorique et appliqué qu'il nous donne: c'est un cours *chrétien et catholique* de droit naturel, avec d'excellents et nombreux fragments de *droit ecclésiastique général*: aussi, l'auteur fera-t-il chose très utile d'extraire plus tard de son ouvrage quelque deux ou trois cents pages, en les intitulant *Principes de droit ecclésiastique public*. Le titre actuel de son travail est donc un peu restreint; il est loin d'annoncer tout le contenu de l'ouvrage, notamment ces premiers chapitres consacrés à la morale, à la conscience, à nos devoirs envers Dieu et envers nous-mêmes, choses d'ailleurs en partie étrangères à la notion stricte du droit naturel, et qu'il eût été préférable, peut-être, de donner simplement comme prolégomènes et par manière d'introduction.

Puisque j'ai parlé de droit ecclésiastique, je dirai immédiatement que M. Rothe a pris à ce sujet l'attitude la plus ferme et pourtant la plus sage. D'une part, il nous prévient que ses paroles « ne constituent point une revendication autorisée des droits de la puissance spirituelle, » car « ses doctrines n'ont jrmais été contrôlées par les autorités desquelles il relève. » Il n'engage donc que lui-même; et il pense justement que « le respect de ces droits peut, sans doute, être réclamé par un laïc avec une liberté que la prudence interdit aux dignitaires de l'Église; la parole d'un simple fidèle se fait pardonner sa hardiesse par son impuissance.» Mais, d'autre part, il reconnaît « une limite à cette faculté de revendiquer qui appartient à l'humble serviteur de la cause catholique; simple auxiliaire, il ne peut aller au delà des désirs frormels ou tacites des gardiens de la religion. Pour éviter plus sûrement cette faute, nous nous abstenons, dit-il, de toute revendication qui ne soit commune aujourd'hui parmi nos frères d'armes, et certainement conforme aux vues des chefs de la société reli-

gieuse. Il ne faut pas que l'on puisse dire qu'un amour passionné du vrai est incompatible avec la prudence et la discipline ; non, ces deux vertus ne sont point le partage exclusif des âmes tièdes.»

Une âme tiède, certes, telle n'est point celle qui a dicté ce livre, depuis l'épigraphe empruntée au psaume 30e : *Justitiam tuam non abscondi in corde meo;* depuis la dédicace : *A la glorieuse mémoire de Pie IX qui daigna bénir les premiers essais de ce travail*; depuis l'*Avertissement*, où l'auteur ne craint pas de dire que ce livre a été le sujet de ses prières, en même temps que de ses longues réflexions : depuis l'*Introduction*, où il avoue ne pouvoir se contenter de la simple *méthode d'observation*, de la *neutralité* doctrinale, des seules données de l'expérience ou même de la seule raison naturelle ; depuis les *Préliminaires*, qui exposent d'une façon si chretienne le but et les conditions de la vie humaine, — jusqu'à cette ligne de la dernière page qui rappelle, par sa pieuse « louange au Sacré Cœur et à la Très Sainte Vierge, » les touchantes invocations des écrivains du moyen âge arrivant au terme de leur travail et consacrant avec amour leur manuscrit à Notre Seigneur ou à Notre Dame.

Grâce à ces « clartés surnaturelles » dont il n'a pas entendu se priver le moins du monde, l'éminent professeur lillois a magnifiquement peint le tableau de l'Eglise, de sa vie sociale, de ses pouvoirs, des privilèges personnels de ses clercs, de sa suprématie sur les Etats et les souverains en vue du bien des âmes, de la *chrétienté* enfin, cette admirable institution politique dont l'Europe était redevable aux Pontifes Romains, et dont la destruction par le protestantisme et le libéralisme moderne sera longtemps une plaie béante et saignante au cœur même de l'humanité civilisée.

Grâce encore à ces « clartés surnaturelles, » M. Rothe, « ayant foi à la divinité de Jésus-Christ, à la véracité des Saints Évangiles et à l'apostolicité de l'Église,» nous donne en vingt pages une très forte et très nette réfutation des

fameux *articles organiques* du Concordat de 1801, les comparant ingénieusement avec les principes généraux du droit ecclésiastique public, et surtout, chose absolument neuve, avec les propositions condamnées du *Syllabus* de 1864.

Sur la nature et l'étendue du pouvoir civil, M. Rothe propose une doctrine nouvelle et toute personnelle qui, au premier abord, paraîtra à quelques-uns peu fondée ; mais l'auteur est si habile à la faire rentrer dans le grand et large courant de la tradition catholique, qu'on finit par se réconcilier jusqu'à un certain point avec les thèses dont on s'était d'abord le plus étonné, et à se demander si, par hasard, elles ne seraient pas les vérités anciennes vues sous un angle différent et à travers un prisme qui ne décompose la simple lumière d'autrefois que pour la recomposer fidèlement ensuite.

Nous sommes heureux de louer, et sans aucune réserve, sa doctrine philosophique et juridique sur le *juge*, sur cette majesté réellement sacrée, que des auteurs modernes, même le P. Taparelli dans son admirable *Essai de droit naturel*, ont trop aisément rabaissée au niveau d'une fonction de commis subalterne appliquant la loi telle qu'elle est, sans se permettre d'en examiner la valeur morale, de se refuser, quand elle est mauvaise, à en faire l'application pénale, et de continuer néanmoins à siéger, à distribuer la justice et à dire le droit, *à rendre des arrêts et non des services*. M. Rothe a là-dessus de belles pages, qu'il serait utile de lire en bien des tribunaux de notre temps et de tous les pays.

Si nous recommandons au clergé, aux professeurs et aux élèves de nos grands séminaires, le traité du docte professeur lillois, ce n'est pas que nous croyions qu'ils manquent de bons livres sur la matière ; c'est que nous savons qu'ils n'y trouveront pas les aperçus et les arguments strictement juridiques dont se sert un jurisconsulte et dont la valeur est considérable dans les polémiques du temps présent ; c'est que nous savons qu'à la doctrine des théo-

logiens et des philosophes catholiques, si solide qu'elle soit, il manque souvent cette forme particulière du droit moderne, ce style intéressant, précis et nerveux, dont l'appoint est si utile dans les questions agitées entre l'autorité religieuse et le pouvoir civil. Le livre de M. Rothe est parfait sous ce rapport et nous souhaitons qu'il soit largement connu dans l'Eglise de France.

CXXXIX

Quoique écrit en langue russe, l'ouvrage récemment publié chez Herder, à Fribourg, par M. Serge Astaschkoff, d'Odessa, sur la *Procession du S. Esprit et l'universelle primauté du pontife suprême* (1 vol. in-8° de VIII-138 pp., 1886), mérite ici une mention particulière, non seulement comme *signe du temps* et comme facteur du mouvement religieux qui travaille la société russe et le vieil Orient tout entier, mais aussi comme document scientifique d'une réelle importance dans la controverse qu'ont naguère soulevée les *Neuf Questions* adressées par un écrivain schismatique à la presse moscovite et phanariote, et dont le résultat facile à prévoir sera, dans un temps plus ou moins long marqué par la Providence, le démantellement de la forteresse photiennne et le *désétablissement* des églises non-unies. — M. Astaschkoff, dans sa première dissertation, donne un exposé historique du problème, et prouve ensuite la procession du S. Esprit *a Patre Filioque* par les témoignages de la Bible, de l'Église occidentale et orientale, des Pères et Docteurs de l'une et de l'autre, enfin des hérétiques et des faux docteurs eux-mêmes. Il rapporte et réfute les théories contraires à la foi romaine, nommément celle du célèbre Macaire de Moscou. — Dans la seconde dissertation, suivant une marche analogue, il expose d'abord la question et donne une notion exacte de l'autorité et de la sainteté inhérentes à la primauté pontificale. Il en fournit ensuite des preuves empruntées à la Bible, à l'histoire ec-

clésiastique, aux Pères et Docteurs de l'Eglise grecque et de la sainte Russie. Puis il discute et commente les décrets du IIe concile de Lyon et de celui de Florence qui renferment expressément déjà la doctrine du concile du Vatican. Il examine ce que Luther et les Pères de Trente ont pensé à ce sujet, et conduit pas à pas le lecteur jusqu'à la définition célèbre de 1870. Il prend la défense du concile du Vatican, précise le sens de l'infaillibilité papale, en montre le bien fondé et résout enfin les objections ordinairement invoquées contre elle. Sa conclusion est que la doctrine du Vatican sur la primauté du Pape n'est pas moins conforme à l'antique foi chrétienne que l'addition du *Filioque* au symbole : la liturgie russe, l'hagiographie russe, les autorités théologiques admises par le clergé russe, sont les sources affectionnées par l'auteur. Fasse Dieu que ses lecteurs schismatiques y retrouvent la sève vitale dont leurs sectes sont si visiblement privées depuis tant de siècles !

CXL

Un livre dont le schisme oriental aurait grand besoin d'avoir l'intelligence, surtout l'intelligence pratique, et dont la doctrine vraiment forte et sublime manque trop souvent aux catholiques mêmes, c'est celui que le R. P. Pierre Jeanjacquot S. J. a donné au public, il y a un an, sous ce titre un peu long que je voudrais voir diminué de moitié : *L'ordre surnaturel et l'Eglise société de l'ordre surnaturel*, (in-12 de IV-296 pp. — Paris, Gaume, 1886). Ouvrage de peu d'étendue mais de premier ordre, à étudier avec le même soin et le même profit que celui de dom Gréa auquel j'ai précédemment adressé des éloges dont je tiens à renouveler ici le souvenir. Comme l'éminent chanoine régulier, le savant jésuite donne à la dévotion envers la sainte Eglise ses véritables bases ; il éclaire d'une brillante lumière les sentiers de l'apologétique : il montre surtout les magnificences de cet *ordre surnaturel* si peu connu, si

peu goûté, si peu expliqué dans nos cours de théologie eux-mêmes, en dépit d'efforts et d'essais honorables mais trop souvent inféconds. « Ce que c'est que l'ordre surnaturel et que la société de l'ordre surnaturel », voilà d'abord ce que l'auteur établit en quelques pages fort remarquables. Combien d'écrivains catholiques y apprendraient ce qu'ils ne savent pas, par exemple « qu'ils ne faut pas confondre l'idée d'ordre surnaturel avec l'idée de religion, de culte de Dieu, de croyances et de pratiques se rapportant au service de Dieu, » (p. 7.) ; ni « avec l'idée de vie future éternellement heureuse ou malheureuse » (p. 9) ; ni enfin « avec l'idée de miracle ou d'opérations miraculeuses » (p. 10) ! Le véritable rôle de l'Eglise, (pp. 17-28), la notion de la félicité naturelle et de la surnaturelle (pp. 23-39), les deux conditions humaines de *serviteurs* et d'*enfants* de Dieu, répondant à la nature et à la grâce (pp. 40-61) ; la possibilité et la sublimité de l'ordre surnaturel (pp. 61-69) ; la théorie des trois vies naturelles de l'homme et de sa vie surnaturelle (pp. 71-111), tels sont les principaux sujets traités dans les quatre premiers chapîtres qu'on pourrait aussi appeler la première partie de l'ouvrage, celle des principes et des préliminaires. A partir du chapitre cinquième, nous voyons l'Eglise dépositaire de la lumière surnaturelle de la foi, (ch. 5) gardienne de la loi surnaturellement instituée dans l'ordre de la révélation et de la grâce (ch. VI), établie dès le moment de la création et rétablie par le *protévangile* (ch. VII), subsistant avant et après le déluge dans le genre humain tout entier et spécialement dans la synagogue (ch. VIII), recevant sa fondation et son institution proprement dites des mains de Jésus-Christ (ch. IX), procédant du cœur maternel de la très Sainte-Vierge elle-même, coopératrice de son divin Fils dans l'œuvre de la rédemption (ch. X), ayant sa forme essentielle et sa constitution sociale dans la primauté pontificale (ch. XI), et travaillant ainsi de siècle en siècle à retirer les hommes de l'incertitude intellectuelle et morale pour les affermir, dés ici bas,

dans la solidité de la foi, et au ciel dans l'immuable bonheur de la vision béatifique (ch. XII). Qu'on me permette de réclamer, en cet ordre d'idées, quelque compétence dont je serais fort malheureux d'être dépourvu après tant d'années déjà d'enseignement théologique, et dont je prétends faire bénéficier le R. P. Jeanjacquot en déclarant hautement qu'au point de vue de la synthèse théologique et de la connaissance approfondie du dogme, son traité est un véritable chef d'œuvre. La netteté et l'harmonie d'un style où l'on croit entendre un fidèle écho de l'incomparable langage de Bossuet : c'est le surcroît de ceux qui cherchent avant tout le règne de Dieu dans la théologie, et ce règne, dans cette théologie, c'est avant tout l'élément surnaturel, le développement vif et fort de l'acte de foi, *le credidi, propter quod locutus sum* des anciens maîtres. — Le puissant théologien qui a écrit ces pages n'en restera pas là, je l'espère, et il nous donnera quelque jour, de tous les dogmes de l'Eglise, une exposition pareillement lumineuse et surnaturelle. Qu'il veuille bien m'autoriser à lui soumettre, pour ce travail ultérieur quelques observations relatives à son présent ouvrage. 1° Sa définition « plus précise de l'ordre surnaturel » (p. 11) ne le distingue pas suffisamment du *préternaturel.* 2° Les mots *in genere finis* de Suarez (p. 12 note) ne signifient pas « en tant que fin dernière », mais « au point de vue de la finalité » 3° Il n'est pas absolument certain et « bien vrai que si l'état surnaturel n'existait pas, nous n'en aurions pas même l'idée » (p. 15 et 28) ; il ne répugne pas que l'esprit humain s'élève ou soit élevé à la conception de sa possibilité, voire même de son existence, tout en restant dans l'ordre naturel. 4° Je ne verrais pas de « contradiction » à ce que l'homme fût destiné simultanément à deux fins, l'une naturelle et l'autre surnaturelle (p. 24), à condition, bien entendu, que celle-là fût subordonnée et incluse en celle-ci, comme la science naturelle et expérimentale du Verbe incarné dans sa science et sa vision surnaturelles. 5° Je crois que le *quum apparuerit* de I Jo. III,

2, se rapporte évidemment à Dieu, et non pas à *quod erimus* (p. 33). 6° Est-il aussi certain que pieux d'affirmer que toutes les choses de l'ordre naturel « sont faites principalement » en vue de l'ordre surnaturel ? (p. 44). Cette manière de voir ne me paraît fondée ni en raison ni en autorité : le surnaturel est l'élévation mais non la fin du naturel. 7° Je comprends difficilement qu'en vertu de notre élévation à l'ordre de la grâce, « la simple vie morale » perde sa réalité propre, et « ne subsiste plus que dans la vie surnaturelle » (p. 93) ; que, dans l'homme divinisé par la grâce, la nature soit mise dans la dépendance de la grâce » ainsi que dans le Verbe incarné la nature humaine est dirigée par la personnalité divine (p. 104) ; que la vie surnaturelle soit substituée en nous à la vie purement morale, et la loi surnaturelle substituée à la loi naturelle (pp. 133-134) ; que l'ordre surnaturel *se compose* de l'ordre naturel lui-même qu'il présuppose, qu'il *renferme* et qu'il élève à sa propre condition (p. 156) : il me semble qu'il y a un peu trop d'*absorption* et par conséquent quelque exagération dans cette théorie ; la loi naturelle reste la loi naturelle, avec son obligation spéciale; un acte moral simplement naturel reste incontestablement possible, même dans l'état d'élévation surnaturelle ; il y a donc encore une bonté et une valeur morale de l'ordre naturel, absolument comme il y a encore des facultés naturelles avec les vertus infuses et une substance naturelle avec la grâce sanctifiante ; la nature est sans doute élevée par la grâce, mais dans cette élévation même elle demeure toujours la nature, et il est aussi impossible que le naturel devienne le surnaturel qu'il est impossible au surnaturel de s'abaisser jusqu'à n'être plus que le naturel ; ce sont là deux catégories aussi distinctes et aussi irréductibles, même à l'état d'union, que les catégories de la substance et de l'accident, du corps et de l'âme, de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. 8° Enfin je regrette que, dans son commentaire énergique sur le passage fameux de II Cor. V, 21, le R. P. Jeanjacquot n'ait pas interprété *pecca-*

tum fecit dans le sens de *victime pour le péché* : si l'on abandonne cette explication parfaitement sûre, l'on s'expose à des duretés de langage qui s'accordent mal avec notre commune vénération pour l'absolue sainteté de Notre Seigneur : je souffre, pour mon compte, d'entendre dire qu'il « devient comme le pécheur universel », (p. 215) ; mais il est temps que mon excessive critique s'arrête après avoir démontré, par ses excès mêmes, la haute valeur d'un livre où elle a trouvé si peu de chose à redire.

CXLI

M. le Professeur D. Schilling, dont j'ai signalé diverses publications relatives à la langue hébraïque et à l'exégèse des prophéties messianiques (*Note* CXXVIII) vient d'y ajouter un travail fort utile pour l'étude du Nouveau Testament : *Commentarius exegetico-philologicus in hebraismos Novi Testamenti*, seu *de dictione hebraica Novi Testamenti græci*, (1 vol. petit in-8° de xv-240 pp., Malines, H. Dessain, 1886). Ce livre, dédié à Mgr Freppel, est à la fois une grammaire de la grécité du Nouveau Testament, un dictionnaire des hébraïsmes qui s'y rencontrent à chaque page, et un recueil de notes exégétiques sur une multitude de passages obscurs pour qui ne sait que le grec classique. — Une première partie traite d'une façon générale cette question assez controversée et diversement résolue des hébraïsmes du Nouveau Testament ; elle montre qu'en réalité l'unité de style n'est guère moins grande que l'unité de fond et d'idées entre les livres de la révélation judaïque et ceux de la révélation chrétienne : la Bible entière est *unius labii* ; et c'est toujours le même souffle divin que l'on entend à travers les lèvres hébraïques et chaldaïques de Moyse, des prophètes et de saint Matthieu, comme à travers les lèvres hellénisantes du fils de Sirach, des Évangélistes et des Apôtres.— La seconde partie de l'ouvrage de M. Schilling passe en revue les différents éléments du discours, l'article,

le nom substantif ou adjectif, le pronom et le verbe, les particules si curieuses à étudier et si nécessaires à bien comprendre dans la grécité du Nouveau Testament, enfin la construction grammaticale et la syntaxe. — Deux *index* copieux et soigneux signalent : 1° les mots et formules grecs dont l'intelligence doit être demandée à la langue hébraïque et à ses sœurs la chaldaïque et la syriaque ; 2° les passages du texte sacré plus ou moins commentés dans l'une et l'autre partie ; quoique ils soient fort nombreux, M. Schilling ne prétend pas avoir recueilli tous ceux qui se rapportent à son sujet ; et, pour ma part, en effet, je n'y trouve pas un certain nombre de mots que j'ai soulignés à titre d'hébraïsmes, sur mon exemplaire du Nouveau Testament grec, il y a tantôt vingt-cinq ans, lorsqu'il m'était donné de suivre les leçons de l'illustre P. Patrizzi. En revanche, j'ai rencontré, dans le livre de M. Schilling, de précieux renseignements disséminés en des livres souvent peu abordables, et d'autres entièrement personnels à l'auteur, comme ceux qu'il nous donne sur le rabbin S. Klein de Colmar et sa défense du Talmud (pp. 32-36). — Et maintenant nous attendons avec joie la suite des *Vaticinia Messiana*. C'est le prophète Isaïe que nous allons entendre raconter à l'avance la vie, la mort et le triomphe du Rédempteur.

Dr Jules Didiot

BIBLIOGRAPHIE

INSTITUTIONES JURIS NATURALIS SEU PHILOSOPHIÆ MORALIS UNIVERSÆ, *secundum principia S. Thomæ Aquinatis ad usum scholarum adornavit* THEODORUS MEYER, S. J. — *Pars I. Jus naturæ generale*, 1 vol. in-8° de XXXII-498 pp. Fribourg en Brisgau, Herder, 1885.

Nos lecteurs n'ont sans doute pas oublié que plusieurs anciens professeurs de Maria-Laach emploient les loisirs que leur a créés la persécution, à composer un grand cours de philosophie. Ils lui ont donné ponr titre : *Philosophia Lacensis, sive series institutionum philosophiæ scholasticæ*. Un premier volume, œuvre du R. P. Tilman Pesch, parut en 1880 : ce sont les *Institutiones philosophiæ naturalis*. Nous sommes heureux de présenter aujourd'hui le second qui a pour auteur le R. P. Théodore Meyer.

I. L'écrivain poursuit avec un succès qu'apprécieront très certainement ses lecteurs, le but qu'on s'est proposé dès l'abord : relever en face du dix-neuvième siècle, selon la volonté formelle du Souverain Pontife, la philosophie de l'École en suivant les traces de S. Thomas d'Aquin ; et montrer qu'elle peut et doit fièrement marcher de pair avec les progrès des sciences modernes. Ce n'est pas la seule philosophie spéculative qui a besoin d'être ramenée dans les sûrs sentiers de la tradition catholique. La philosophie morale elle-même, et surtout le droit naturel qui en est une partie très importante, ont subi de singulières déviations. Commencée par Grotius, Hobbes, Pufendorf, l'émancipation du droit naturel devint une révolution complète avec les théories sensualistes, utili-

taires, subjectivistes, pour tomber enfin dans le nihilisme des prétendus positivistes, dans la morale ouvertement athée, daus l'athéisme social. Il faut lire cette instructive histoire des écarts de la philosophie morale, absolument corrélative des errements de la philosophie spéculative. (*Proœmium*, pp. XIV-XXVII).

Le P. Meyer est avant tout un professeur et un logicien, et, sans se laisser arrêter par les réelles difficultés d'une synthèse nouvelle à créer de toutes pièces, il entend ne point suivre le plan vulgairement adopté, qui partage la philosophie morale en deux parties distinctes : la *Morale proprement dite* ou l'*Éthique*, et le *Droit naturel*. On laisse ainsi supposer que l'*ethicum* et le *juridicum* sont deux membres de l'être moral absolument séparés ou réellement séparables.

Elle est bien plus satisfaisante pour l'esprit, plus objective et plus profonde, la disposition adoptée par le R. P. Meyer, allant du général au spécial, des principes universels aux applications particulières. Reprenant le *Droit naturel* dans la juste et large acception qu'en faisaient jadis les grands théologiens, il le place au frontispice de l'édifice moral. Droit naturel, Philosophie morale, se confondent en un même concept, et leur étude se divise en *Droit naturel général* et en *Droit naturel spécial*.

Le *Droit naturel général* établit et développe les règles les plus communes des actions humaines, soit dans l'ordre habituellement appelé simplement moral, soit dans l'ordre social. L'auteur se réserve d'appliquer ces principes et ces règles aux conditions spéciales de la vie humaine dans une seconde partie et un second volume (*Jus naturæ speciale*). Là, considérant les relations *individuelles* des hommes entre eux, ou leurs relations proprement *sociales*, c'est-à-dire les diverses situations hiérarchiques disposées par la nature elle-même, il déterminera les droits et devoirs particuliers naturellement imposés aux hommes, soit dans leur condition individuelle, soit dans leur position sociale.

Ce plan fortement conçu, aussi large que solide, n'est certes pas le moindre mérite de l'œuvre du R. P. Meyer ; elle en a d'autres, nous les signalerons au passage.

II. Au point de vue des mœurs fondamentales, selon le sens philosophique du mot, l'homme doit être envisagé sous un double rapport, qu'on ne saurait identifier sans établir en son être une grande confusion. Il faut, d'une part, considérer dans sa nature individuelle, dans son essence humaine, cet être composé de sens et de raison. D'autre part, il faut encore étudier son tempérament naturellement et essentiellement sociable pour déterminer les principes généraux de sa direction.

Partant de là et se fondant sur une analyse psychologique sérieuse, le R. P. Meyer discute, dans un premier livre, les éléments et les conditions naturelles de l'acte humain. Après un regard jeté sur l'acte naturel en général (Ch. I), il recherche la cause finale ou la fin naturelle des actes humains et de l'homme lui-même (Ch. II), puis le principe vital, volontaire et libre, d'où ils émanent immédiatement (Ch. III). Un second livre déduit les attributs moraux des actes humains, je veux dire leur moralité (Ch. I), leur imputabilité, le mérite ou le démérite qui en découlent nécessairement (Ch. II). C'est, en vérité, un réel soulagement de voir avec quelle sûreté de doctrine le savant auteur fait bonne et sévère justice des systèmes inventés à profusion par les passions humaines sur le principe de moralité et l'essence du bien moral. Les théories utilitaires et rationalistes, depuis Épicure jusqu'à Hegel et Darwin, sont longuement discutées et très justement réprouvées (pp. 108-147).

Outre le principe de moralité sur lequel se basent, en dernière analyse, les jugements de la raison sur la bonté ou la malice des actes humains, il est pour eux une autre règle, *également objective*. C'est la loi, qui s'adresse plus directement à la volonté, s'imposant à elle comme une nécessité morale, comme une obligation pratique. Il y a, dans ce troisième livre, (Ch. I) sur la loi éternelle et sur

la loi naturelle, celle-ci promulgation faite de celle-là dans le temps (Ch. II), sur la loi positive (Ch. III), des thèses fortes, serrées, indiscutables, que tous les politiques devraient lire et méditer pour légiférer sagement. Je recommande tout spécialement à la philosophie officielle la discussion si rigoureuse, faite au chapitre second, de *l'autonomie de la raison* où selon Kant, il faudrait trouver le principe premier de l'obligation de la loi naturelle (pp. 206-212).

Un quatrième et dernier livre traite *de subjectiva hominis informatione morali*, et sous ce titre fort juste il étudie la conscience qui applique la loi (Ch. I), et les vertus morales qui nous inclinent vers elle (Ch. II). Ainsi se termine ce premier traité de la *morale générale*.

III. Lorsqu'il s'agit de déterminer les devoirs de l'homme envers l'homme, la *morale générale* se borne à regarder les relations qui naissent entre eux comme conséquences de leur unité de fin. De ce chef, elle ne leur impose directement qu'un seul devoir, celui de l'amour mutuel, devoir très général, devoir très commun, devoir égal pour tous.

Mais, outre cette unité de fin, des liens plus resserrés encore sont établis parmi les hommes, je veux parler des *liens sociaux*, des relations sociales. En réalité, le genre humain ne se compose pas simplement d'une série indéfinie d'individus égaux et juxtaposés; vous y trouvez encore, constituées par ces éléments premiers, des sociétés, des êtres moraux, de vrais corps organisés. Cette forme sociale de l'humanité est la résultante nécessaire de sa constitution essentielle et naturelle; conséquemment, elle entre pour sa part dans tout cet ordre moral que Dieu a promulgué et consacré par la loi de nature. L'ordre de la vie sociale, aussi bien que l'ordre de la vie individuelle, constitue donc l'objet propre et nécessaire de la philosophie morale. Ce traité de la nature sociale de l'homme, le R. P. Meyer l'appelle très exactement *le Droit social* (*Jus sociale in genere*) dont il expose les principes généraux en cette seconde partie du *Droit naturel général*.

Le premier livre, la *Sociologie générale* détermine la nature de la société par ses éléments constitutifs et surtout par l'activité sociale qui a, comme l'activité individuelle, ses principes, sa fin et ses règles obligatoires (C. I). Puis il définit la question si importante de l'origine première de la forme sociale (Ch. II). — Le second livre examine le lien essentiel qui relie entre elles toutes les parties de l'organisme social, le *Droit*. Après en avoir exposé la notion telle qu'elle résulte des spéculations les plus rationnelles (Ch. I), l'auteur attaque de front le matérialisme juridique, le rationalisme subjectif de Kant et de Fichte, l'idéalisme panthéiste de Schelling et de Hegel. Par des conclusions évidemment et nettement déduites, il montre comment tous ces systèmes, faux par la base, sont radicalement impuissants à expliquer la notion exacte du droit, telle qu'il nous faut bien la conclure des analyses psychologiques les plus minutieuses. Fort d'une philosophie approfondie, d'une logique toujours pressée, d'une métaphysique indéniable, le R. P. Meyer établit victorieusement le défaut et souvent la vanité des spéculations modernes sur la philosophie du Droit. A tant de légistes distingués, il n'a manqué qu'une chose assez nécessaire pour philosopher sur le Droit : la philosophie (Ch. II).

Le livre du R. P. Meyer doit avoir sa place sur la table du professeur de droit comme sur celle du professeur de morale. Ce n'est point seulement un livre de bibliothèque que l'on consulte à certaines heures : c'est bien plutôt un manuel que les gens du métier, les philosophes, les théologiens, les politiques, devraient sans cesse avoir sous les yeux, pour y puiser la direction de leur enseignement ou de leur conduite dans le gouvernement des âmes et des peuples.

H. Q.

ACTES DU SAINT SIÈGE

I.

Bref en faveur de la Compagnie de Jésus.

LEO PP. XIII.

AD FUTURAM REI MEMORIAM

Dolemus inter alia, quibus cor Nostrum in tanta rerum perturbatione angitur, injurias et damna illata religiosis Regularium Ordinum familiis, quæ a sanctissimis institutæ viris, magno usu et ornamento tum Catholicæ Ecclesiæ, tum civili etiam Societati commodo et utilitati sunt, quæque omni tempore de religione ac bonis artibus, deque animarum salute optime meruerunt. Propterea Nobis est gratum, oblata occasione, laudem quæ iisdem religiosis familiis jure meritoque debetur, tribuere; et benevolentiam qua eas, uti et Prædecessores Nostri, complectimur, publice et palam testari.

Jamvero, quum noverimus pluribus abhinc annis novam inchoatam esse editionem operis, cui titulus *Institutum Societatis Jesu* eamque a dilecto filio Antonio Maria Anderledy Vicario generali ejusdem Societatis Jesu assiduo studio absolvendum curari, ejusdemque operis adhuc desiderari librum, in quo Apostolicæ litteræ præfatæ Societati, ejusque institutori sancto Ignatio de Loyola aliisque præpositis generalibus datæ habeantur, hanc arripiendam censuimus occasionem exhibendi Nostræ erga Societatem Jesu, egregie de re catholica et civili meritam, voluntatis testi-

monium. Quare incœptam operis prædicti editionem in decus utilitatemque ejusdem Societatis cessuram probamus, laudamus, eamque continuari et ad finem perduci cupimus. Utque vel magis Nostra in Societatem Jesu voluntas perspecta sit, omnes et singulas litteras Apostolicas, quæ respiciunt erectionem et confirmationem Societatis Jesu, per Prædecessores Nostros Romanos Pontifices a felicis recordationis Paulo III ad hæc usque tempora datas, tam sub plumbo quam in forma Brevis confectas, et in iis contenta atque inde secuta quæcumque, necnon omnia et singula vel directe, vel per communicationem cum aliis Ordinibus Regularibus eidem Societati impertita, quæ tamen dictæ Societati non adversentur, neque a Tridentina synodo aut ab aliis Apostolicæ Sedis Constitutionibus in parte vel in toto abrogata sint et revocata, privilegia, immunitates, exemptiones, indulta, hisce litteris confirmamus et Apostolicæ auctoritatis robore munimus, iterumque concedimus.

Idcirco decrevimus has litteras Nostras firmas, validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri atque obtinere, et iis ad quos spectat et spectare poterit plenissime suffragari. Non obstantibus Apostolicis litteris Clementis PP. XIV, incipientibus *Dominus ac Redemptor* in forma Brevis die XXI Julii anno MDCCLXIII expeditis, aliisque quibuscumque, licet speciali et individua mentione ac derogatione dignis, in contrarium facientibus; quibus omnibus ac singulis ad præmissorum effectum tantum specialiter et expresse derogamus.

Sint hæ litteræ Nostræ testes amoris, quo jugiter prosecuti sumus et prosequimur inclytam Societatem Jesu, Prædecessoribus Nostris ac Nobis ipsis devotissimam, fecundam tum sanctimoniæ tum sapientiæ laude præstantium virorum nutricem, solidæ sanæque altricem doctrinæ; quæ graves licet propter justitiam persecutiones perpessa, nunquam in excolenda vinea Domini alacri invictoque animo adlaborare destitit. Pergat igitur bene merita Societas Jesu ab ipso concilio Tridentino commendata et a

Prædecessoribus Nostris præconio laudum cumulata, pergat in tanta hominum perversitate contra Jesu Christi Ecclesiam, suum persequi institutum ad majorem Dei gloriam sempiternamque animarum salutem; pergat suo ministerio in sacris expeditionibus infideles et hæreticos ad veritatis lucem traducere et revocare, juventutem christianis virtutibus bonisque artibus imbuere, philosophicas ac theologicas disciplinas ad mentem Angelici Doctoris tradere. Interea dilectissimam Nobis Societatem Jesu peramanter complectentes, Societatis ejusdem Præposito Generali et ejus Vicario singulisque alumnis Apostolicam impertimus Benedictionem.

Datum Romæ,apud S. Petrum sub annulo piscatoris, die XIII Julii MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri anno nono.

M. Card. Ledochowski.

II.

Bref en faveur de la Société de Saint-Sulpice.

Dilecto Filio, Religioso viro H. P. Icard, præposito societatis Sancti Sulpitii. — Parisios.

LEO PP. XIII.

Dilecte Fili, Religiose Vir, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Tui obsequii significationes excepimus, cum eo libello conjunctas, quem in lucem edidisti, ut ea quæ adversus tuam sodalitatem scripta sunt, eo auctore qui Darrasii ecclesiasticam historiam provehendam suscepit, dilueres, tuumque religiosum ordinem ab illatis censuris vindicares. Grata habuimus, Dilecte Fili, tui devoti animi officia, et cum probe noscamus non modo quam præcla-

ram gerant de vobis opinionem illustres Galliæ antistites, qui eam Nobis suis erga vos præconiis declararunt, sed etiam quantum tribuant institutioni et operæ vestræ, qua in suorum seminariorum alumnis excolendis constanter utantur, non potuimus non moleste ferre invidiam in societatem vestram conflari, et ea in ipsam indigne proferri, quæ famam ejus et existimationem publice obscurent. Tu vero, Dilecte Fili, in hac doloris causa habes cur tuum animum erigas, habes cur obtrectatorum oppugnationes contemnas, dum gravia et honestissima sodalitati tuæ bonorum judicia suffragantur. Perge itaque cum tuis alacriter virtutis ac religionis ope, bonorum laudem mereri, ac minime dubites de paterna dilectione Nostra, quam non modo tibi tuisque sodalibus his litteris declaramus, sed reipsa præstabimus etiam, ea agentes quæ decus et existimationem vestram Nobis cordi esse demonstrent. Interea Tibi, Dilecte Fili, cunctisque queis præsides cœlestium omnium ubertatem munerum adprecamur, ut in dies magis divinæ gloriæ, et Ecclesiæ bono inservire valeatis, ac in eorum auspicium Apostolicam Benedictionem singulis universis peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die x Julii, anno MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri nono.

LEO PP. XIII.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18.

SAINT ÉTIENNE HARDING

ET LES PREMIERS RECENSEURS DE LA VULGATE LATINE

THÉODULFE ET ALCUIN.

Troisième Article.

X

Nous avons parlé plus haut de la disposition singulière que Théodulfe avait adoptée pour le classement des livres de sa bible. Cette disposition lui est tellement particulière qu'on ne la trouve signalée nulle part avant lui; et saint Jérôme, qui en a donné l'idée à Théodulfe par le *Prologus Galeatus* ou Préface aux livres des Rois, ne paraît pas l'avoir adoptée ; car Cassiodore le déclare formellement dans son livre *De institutione divinarum litterarum,* chap. XI. C'est donc un ordre caractéristique de l'école de Théodulfe, surtout là où il est accompagné des *incipit* et des *explicit*: *Incipit ordo legis* (ms 9.380, f° 4, *a*), *explicit ordo legis* (*Ibid* f° 46, *b*). Ce qui montre clairement ce que cette disposition a de singulier, c'est qu'on ne la trouve, pour ainsi dire, nulle part en dehors des bibles de Théodulfe (1).

Et cependant, c'est la disposition qui existait dans le manuscrit *plenior* d'Étienne de Cîteaux. Les

(1) « Le manuscrit du Puy et celui de Paris nous offrent, tous les deux, une division des livres de la Bible qui se *rencontre assez rarement*. Cette division annoncée par le prologue en vers et par le titre monumental que forme le folio 3, v° des deux manuscrits, comporte six classes. *Ordo Legis.— Ordo Prophetarum.— Ordo Agiographorum.— Ordo eorum librorum qui in Hebræorum canone non habentur.— Ordo Evangelicus.— Ordo Apostolicus.* » L. Delisle, p. 11.

livres de l'Ancien Testament se succèdent dans l'ordre suivant : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome (l'*ordo legis*, qui ne varie nulle part). — Josué, Juges, Ruth (ici finit le 1er volume), Rois, *Isaïe*, *Jérémie*, *Ezéchiel* (*Daniel* est renvoyé plus loin), les 12 petits prophètes (2e volume : l'*ordo propheticus* de Théodulfe). — Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques, *Daniel*, Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Esther (l'*ordo agiographorum*). — Sagesse, Ecclésiastique, *Judith*, *Tobie*, Macchabées (fin du 3e volume et de l'*ordo eorum librorum qui in Hebræorum canone non habentur*) (1).

Cette disposition n'est-elle pas concluante et n'avons-nous pas ici la preuve que nous cherchons, pour établir que saint Étienne Harding s'est réellement servi d'une bible de Théodulfe, d'une bible moins complète que celles qui nous restent, et, par conséquent, d'une bible plus ancienne, d'une bible remontant à la fondation de l'école ? — Nous sommes tentés de croire que nous avons enfin cette preuve. Quand on songe à ce que la disposition relatée ci-dessus présente d'extraordinaire, on hésite à peine à conclure dans le sens affirmatif ; car 1° jamais, dans les bibles latines, *Daniel* n'est placé parmi les hagiographes ; et 2° dans

(1) L'adoption de cet ordre par Étienne est d'autant plus étrange que sa bible devait servir aux lectures publiques, comme on le verra plus loin. Or, à Cîteaux, on lisait les livres saints dans l'ordre suivant : de la Pentecôte au 1er novembre, les *Rois*, les *Paralipomènes*, les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Cantique* des *cantiques*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Tobie*, *Judith*, *Esther*, *Esdras* ; (voir les *Us* et *Coutumes de Cîteaux*. *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1412-1413.) — On trouvera dans les *Us* de curieux détails sur la lecture des *Préfaces*, sur le mot *Historia* désignant tout ou partie de l'Écriture sainte.

les mêmes bibles, les hagiographes sont souvent mélangés avec les livres historiques ou prophétiques. Ces deux dispositions sont tellement reçues chez les latins, que Jean de Cirey, en 1480, quand il cataloguait les manuscrits de la recension Stéphanique, avait soin d'observer, comme une singularité, que le livre de Daniel manquait après celui d'Ezéchiel, *Daniele excepto* (voir tome précédent, page 525 en note).

Nous inclinons, dès lors, à considérer la disposition dont nous parlons comme une preuve que le manuscrit *plenior* de l'abbé de Cîteaux était une bible de Théodulfe. Il serait par trop étrange, en effet, que ce manuscrit singulier contînt exactement la disposition originale adoptée par Théodulfe, sans avoir aucun rapport avec ce personnage, alors que, d'ailleurs, le texte offre tant de traits de parenté avec les bibles de l'évêque d'Orléans.

Et qu'on ne croie pas qu'en parlant ainsi nous agissons de parti pris et que nous voulons démontrer une théorie préconçue. Nous exposons des faits, et, pour qu'il n'y ait pas l'ombre d'un doute sur notre pensée, nous observerons qu'entre la recension de Théodulfe et celle d'Étienne il y a quelques différences. Ainsi 1° Judith et Tobie sont transposés ; 2° La recension d'Étienne ne contient, ni la même *capitulation*, ni les *incipit ordo*, etc. ni les *explicit ordo* etc. Ce sont bien là des différences, mais des différences tellement minimes ou si facilement explicables, qu'elles ne nous paraissent pas infirmer la preuve tirée de la disposition générale. Voici pourquoi : saint Étienne, en faisant copier la bible, se proposait certainement un but pratique, et, par suite, il ne pouvait pas trop s'écarter de la division usuelle. C'est ainsi qu'il y aurait eu inconvénient à réunir en un seul les deux livres de

Samuel d'une part et les deux livres des Rois de l'autre, comme Théodulfe aurait dû le faire s'il eût été rigoureusement conséquent avec lui-même, et comme l'a fait, du reste, celui de ses disciples auquel nous devons le manuscrit 24,142 du Musée Britannique. C'eût été encore bien plus grave s'il avait adopté une *capitulation* différente de la capitulation courante, ou les prologues particuliers à la recension de l'Évêque d'Orléans, puisqu'on lisait au moins les prologues, dans les lectures publiques, à la chapelle et au réfectoire, dans les couvents du Moyen Age, ainsi que nous l'apprend l'auteur des *Us et coutumes de Cluny* (1). Or, bien que nous rencontrions dans les bibles diverses capitulations, par exemple, XXVI, LXXXII *capitula* etc. pour le premier livre de Samuel, il y en a eu cependant une qui a été toujours plus répandue, et c'est celle qu'Étienne a conservée, en XXVI *capitula*. On trouve cette capitulation dans les bibles dites de Charlemagne, et dans la généralité des bibles, jusques au douzième siècle. Théodulfe, au contraire, a adopté la capitulation en 82 chapitres, et comme il unissait, dans son système, les deux premiers livres des Rois en un seul, il plaçait les *capitula* en tête, à savoir LXXXII plus LV = CXXXVII (2). — Théodulfe n'inventa probablement pas cette division ; elle existait déjà, mais l'autre semble plus ancienne.

(1) *Patrol. Lat.* CXLIX, col. 643, C-D : « In ipsa dominica fiunt lectiones satis breves, præter ad primam lectionem. *Prologus ille « Desiderii mei » expenditur totus.* Per sequentes noctes ita protendentur ut in illa una septimana *Genesis* perlegatur, et in ecclesia tantum. In sexagesima *Exodus* inchoatur, et simul, cum aliis voluminibus quæ leguntur, legitur utrumque et *in ecclesia et in refectorio*;... a Passione Domini legitur *Jeremias* propheta, *cujus rursus prologus erit ad primam lectionem.* »

(2) Voir *Patrol. Lat.* XXVIII, col. 557-564.

La bible de Charlemagne du Musée Britannique, la bible de Charles-le-Chauve, offerte à ce prince par l'abbé Vivien, et la recension Stéphanique, offrent 26, 18, 18, 17, *Capitula* pour les quatre livres des Rois. La seconde bible de Charles-le-Chauve, qui s'écarte, on le sait, des bibles de Charlemagne et aussi des bibles de Théodulfe, a 48 *capitula* pour le premier livre de Samuel ou des Rois (1).

Pour ce qui regarde la suppression des *explicit* et des *incipit*, rien n'est plus facile à expliquer du moment où nous avons à faire à un éditeur, lequel se préoccupait, non pas de reproduire un manuscrit intégralement, mais de faire une bible correcte et d'un emploi facile. Un éditeur, comme Étienne, se préoccupait avant tout du texte et ne faisait que peu ou pas d'attention à toutes les inscriptions initiales ou finales qui, pour lui, n'avaient aucune signification.

Malgré ces quelques divergences, nous inclinons donc à penser que le célèbre manuscrit, employé par Étienne comme original, était réellement une bible de Théodulfe, une bible moins interpolée encore que ne le sont celles de Paris et du Puy.

(1) Voici le texte du *Capitulum* 48e : *Superatur Israel a Philistinis. Et interficiunt filios Saül. Et ipsum sagittis vulnerant. Postmodum gladio suo incubuit et armiger ejus similiter. Populus Jabes secuti Philistinos sustulerunt corpus Saül et filiorum ejus, et incenderunt igni. Postmodum combusta sepelierunt ; post hoc jejunaverunt septem diebus.* — Le résumé, on le voit, est assez complet. Voici les *Capitula* correspondants de Théodulfe et d'Étienne. — Théodulfe LXXII : « *Ubi superatur et occiditur Saül* : » C'est tout. — Etienne XXVI : « *De bello Philistinorum, in quo Saül cum tribus filiis occubuit.* » Quelquefois aussi on réunit, dans les éditions qui ont cette dernière « capitulation, » les *Capitula* des deux premiers livres de Samuel, preuve évidente qu'autrefois ces livres n'en formaient qu'un, et alors on ajoute au *Capitulum* précédent : « *Et quomodo David planxerit Saül et Jonathan.* »

XI

La conclusion que nous venons de tirer soulève, tout de suite, une question très intéresssnte, surtout dès que nous l'étudions en nous aidant des faits contenus dans la note d'Étienne Harding. Cette question, la voici : Quel a été le sort des deux recensions dont Alcuin et Théodulfe ont été les principaux auteurs, presque à la même époque ? Est-ce la recension d'Alcuin qui a triomphé ? Est-ce, au contraire, celle de Théodulfe ? Ont-elles été, toutes les deux, employées concurremment ou l'une a-t-elle fini par supplanter l'autre ?

C'est un grave problème que celui que nous soulevons ici, et, pour le résoudre de manière à ne pas laisser de doute, il faudrait faire de très longues et de très laborieuses recherches, au moins dans les bibliothèques de France ; car nous n'avons pas de renseignements précis et détaillés là-dessus. On peut conjecturer sans doute que Charlemagne, ayant approuvé la recension d'Alcuin et l'ayant recommandée aux fidèles de son empire, a dû la faire accepter un peu partout ; mais ce n'est là qu'une conjecture, et les conjectures doivent céder devant les faits. D'autant plus qu'au dire d'auteurs contemporains, Alcuin une fois mort, Charlemagne a continué à revoir la sainte Écriture et a consacré à ce soin une bonne partie des dernières années de sa vie. On nous dit même que, la veille de sa mort, il corrigeait les évangiles, et cela avec le concours de Grecs et de Syriens (1). Charlemagne

(1) *Patrol. Lat.* CVI, col. 409, C. : « Dominus imperator nihil aliud cœpit agere, nisi orationibus et eleemosynis vacare et libros corrigere. Et quatuor evangelia Christi, quæ prætitulantur

mourut en 814 et survécut dix ans à Alcuin. Dans cet intervalle il put exécuter de grandes entreprises littéraires, et il serait possible que la recension de Théodulfe fût précisément le fruit des derniers labeurs de ce grand empereur.

Pour résoudre la question entre Alcuin et Théodulfe, pour savoir lequel des deux a eu le plus de vogue, il faudrait parcourir un grand nombre de manuscrits datant du neuvième et du dixième siècles. Malheureusement ces manuscrits ne sont pas nombreux, et surtout ils ne sont pas réunis ensemble, dans la même bibliothèque, à Paris, à Londres ou à Rome. C'est pourquoi nous n'aurions probablement pas songé à examiner le problème, si deux faits n'avaient attiré notre attention ; et ces deux faits sont contenus dans la note d'Étienne Harding relative à sa recension. Il affirme 1° qu'il n'a entre les mains qu'un manuscrit plus complet que les autres : *plenior cæteris*. Il affirme 2° que la plupart des manuscrits latins de son temps ne contiennent pas les gloses de ce manuscrit, et il dit avoir rassemblé un assez grand nombre d'exemplaires appartenant à diverses églises. Si ces deux assertions sont vraies, — et venant d'un homme comme l'abbé de Cîteaux, il faut certainement croire qu'elles sont vraies, — il s'en suit que la recension de Théodulfe n'avait pas eu une grande vogue, en dehors de son école, au neuvième et au dixième siècles (1).

nomine Matthæi, Marci, Lucæ et Johannis *ultimo ante obitus sui diem, cum Græcis et Syris optime correxerat.* » Thegan, *Vita Ludovici imperatoris.*

(1) Le père C. Vercellone constate, lui aussi, le même fait que saint Étienne Harding, dans ses *Variæ Lectiones*. Voici comment il s'exprime : « Latinos codices, ante sæculum VIII conscriptos, nullos reperimus additamenta illa præ se ferentes ; *at sæculo VIII in quibusdam codicibus quædam jam apparent vel ad margines descripta,*

Notre attention une fois éveillée par les affirmations d'Étienne Harding, nous avons voulu vérifier le fait dans la mesure où cela nous était possible, en soumettant à un examen rapide les manuscrits du neuvieme et du dixième siècles que nous possédons à Paris. Nous en avons trouvé huit, non compris ceux dont il a été déjà question, à savoir, le manuscrit 11.532 qui est de l'an 809, au plus tard de l'an 822 ; les manuscrits 3. 4. 11.504 qui sont du neuvième siècle; 6. 47. 15.176. 16,739, qui sont du dixième, ou du commencement du onzième siècle.

Il serait trop long de décrire ces manuscrits en détail. Nous nous contenterons de faire quelques remarques sur l'un ou sur l'autre. Observons d'abord qu'aucun d'eux ne présente la série des livres saints suivant l'ordre reçu dans les bibles de Théodulfe. Tous séparent les quatre livres des Rois l'un de l'autre, et il n'y en a presque aucun qui qualifie les deux premiers, de livres de Samuel. L'un ou l'autre, par exemple le 15,176, réunit dans une seule liste les *capitula* des deux premiers livres, et, chose singulière ! il ne contient que 98 *capitula* : 48 pour le premier livre et 50 pour le second. Cette capitulation est assez fréquente dans les manuscrits. Le numéro 3 est un des plus beaux volumes de la Bibliothèque nationale et mérite de prendre place à côté des bibles dites de Charles-le-Chauve. Le manuscrit numéro 6 offre des caractères assez particuliers, sur lesquels nous reviendrons plus tard (1).

vel in textum inserta ; plura vero sæculo IX, et sequentibus, ita ut inter recentiores codices vix paucissimi sint qui omnia illa addimenta non complectantur. » C. Vercellone, *Variæ Lectiones*, II, xv.

(1) Pour simplifier les choses le plus possible, nous désignons, dans le tableau ci-contre, tous les manuscrits par des lettres, en

RÉSUMÉ DES FAITS

	ALCUIN VIIIe SIÈCLE			THÉODULFE IXe SIÈCLE				IXe SIÈCLE					Xe SIÈCLE			XIIe Siècle.
	A	B	C	D	E	F	S*	G	H	I	J	K	L	M	N	S
1	o	o	p	p	p	p	p	o	o	p	o	p	p	o	p	o
2	o	o	p*	p*	p*	p*	p	o	o	o	o	p	p	p*	o	o
3	o	o	p*	p	p	p	p	o	o	o	o	p	p	p	o	o
4	o	o	o	p	p	p	p	p	o	o	o	o	p	p	o	o
5	o	o	p	p	p	p	p	p	o	o	o	p	p	p	p	o
6	o	o	p	p	p	p	p	p	o	o	o	p*	p	p	p	o
7	o	o	o	p	p	p	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
8	o	o	o	p	p	p	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
9	o	o	p*	p	p	p*	p	o	o	o	o	p	p	p	p	o
10	o	o	p*	p	p	p	p	o	o	o	o	p	p	p	p	o
11	o	o	o	p	p	p	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
12	o	o	o	p	p	p	p	?	o	o	o	o	p	p	o	o
13	o	o	o	p	p	p	p	o	o	o	o	o	p*	p	o	o
14	o	o	o	p	p	p	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
15	o	o	p	p	p	o	p	o	o	o	o	p	p	p	o	o
16	o	o	o	p	p	p	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
17	p	o	o	o	p	p	p	o	o	o	o	o	p	o	o	p
18	o	o	p	p	p	o	p	o	o	o	o	p	p	o	p	o
19	o	o	o	p	p	o	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
20	o	o	o	p	p	p	p	p	o	p	o	p	p*	p	p	o
21	o	o	p	p	p	p	p	o	o	o	o	p	p	p	p	o
22	o	o	o	o	p	o	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
23	o	o	o	p	p	o	p	o	o	o	o	o	p	o	o	o
24	o	o	p	o	p	?	p	o	o	o	o	p	p	o	p	o
25	o	o	o	p	p	?	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
26	o	o	p	o	p	p	p	o	o	o	o	p	p	p	p	o
28	p	p	o	o	p	o	p	o	p	o	o	o	p	o	o	o
29	o	o	o	o	p	?	p	o	o	o	o	o	p	p	o	o
30	o	o	p*	o	p	?	p	p	o	o	o	o	o*	o*	o	o

Un coup d'œil rapide, jeté sur ces manuscrits, nous a montré que les autorités se classent de la manière suivante : I (1°) ABHIJS (2°) CGKN. — II (1°) DEFS* (2°) LM. — En d'autres termes, ces manuscrits forment deux catégories qui se subdivisent, chacune en deux sections, suivant qu'elles suivent de plus ou de moins près Alcuin ou Théodulfe. Il n'y a donc pas à hésiter : Théodulfe a fait, lui aussi, une recension de la sainte Écriture. Plus les manuscrits se rapprochent d'Alcuin par leur âge, et plus aussi ils conservent sa recension sans mélange. Mais, dès que le neuvième siècle touche à sa fin, on emprunte à Théodulfe quelques-unes de ses gloses, et l'œuvre de corruption, un moment interrompue par Alcuin, recommence pour ne plus cesser jusques au XVIe siècle. C'est en vain que saint Étienne de Cîteaux cherche, lui aussi, à opposer une digue au torrent qui emporte tout. C'est à peine s'il sauve en partie, et pour quelque temps, le texte Cistercien de la dépravation qui tend à devenir universelle.

continuant la série que nous avons déjà commencée, et, afin qu'on puisse faire plus facilement la comparaison, nous reproduisons dans ce tableau les résultats que nous avons déjà obtenus. La lettre *O* indique l'omission d'une des 30 gloses rapportées au tome précédent, p. 548; *p* indique l'existence de la glose dans le manuscrit. L'astérisque *, placé à côté du *p* montre qu'il y a une variante de quelque importance. Cela bien compris, voici quelle est la notation correspondant à chaque document : A. = Ms. Addit. 10,546 du Musée Britannique. — Bible dite de Charlemagne. — B = la première bible de Charles-le-Chauve. — C = la deuxième bible de Charles-le-Chauve. — D. = Ms. 9,380, bible de Théodulfe. — E. = Ms. 11,937, id. — F. = Ms. 24,142 du Musée Britannique, id. — G. = Ms. 11,532. — H. = Ms. 3. — I. = Ms. 4. — J. = Ms. 11,504. K. = Ms. 47. — L. = Ms. 6. — M. = Ms. 15,176. — N. = Ms. 16,739. — S* = l'original employé par saint Étienne, le manuscrit « *plenior cæteris* », que nous croyons être une bible de Théodulfe. — S. = la recension Stéphanique.

Si nous pouvons, dès lors, en juger par les manuscrits qui nous sont parvenus, nous voyons que la parole d'Étienne de Cîteaux demeure vraie. Vers l'année 1100, les manuscrits criblés de gloses et d'interpolations formaient une infime minorité. Il y en avait quelques-uns qui renfermaient plusieurs gloses, mais il y en avait peu qui les renfermassent toutes. Nous n'en trouvons guère qu'un dans notre liste, à savoir le numéro 6 ; mais, outre que ce manuscrit pourrait facilement être un peu plus moderne qu'on ne le fait communément, il présente de singuliers caractères. C'est ainsi, par exemple, qu'on lit en tête du premier livre des Rois (ou de Samuel), après la préface de saint Jérôme, la pièce suivante : *Incipit utriusque Testamenti brevis collectio a Beato Isidoro episcopo edita.* Ce morceau débute par ces mots : *Plenitudo Novi ac Veteris Testamenti, quam in canone catholico recipit Ecclesia* (f° 3, 6. col. 1). Au chapitre XIII, 36, la glose *Nunc vadam et auferam* etc. est insérée, non pas à la place où elle est mise habituellement, mais tout à fait à la fin, après *Dei viventis*, circonstance nouvelle qui montre, de plus en plus, que toutes ces interpolations sont étrangères à la version de saint Jérôme ; et ce ne sont pas les seules singularités que renferme le manuscrit dont nous parlons ; nous en signalerons d'autres plus loin.

Mais alors, nous dira-t-on, que faut-il penser de votre conclusion que saint Étienne s'est servi d'une bible de Théodulfe ? Vous voyez, en effet, que le manuscrit L est antérieur à l'abbé de Cîteaux et ce n'est pas cependant une bible de Théodulfe, car les livres se succèdent comme dans tous les manuscrits ordinaires. Est-ce que cet exemple n'infirme pas votre conclusion ?

Nous ne pensons pas que cet exemple infirme notre conclusion. D'abord, il n'est pas certain que le manuscrit L ne contienne pas le texte de l'école de Théodulfe, quoiqu'il ne présente pas la disposition extérieure des bibles de Théodulfe. Ce sont là deux choses très différentes. On a pu renoncer à la seconde en conservant la première. Or, ce qu'il y a de particulier dans le manuscrit *plenior* d'Étienne, c'est qu'il renfermait 1° le texte de Théodulfe et 2° *la disposition matérielle des livres adoptée par Théodulfe*. Cette seconde particularité est tellement rare que nous sommes parfaitement autorisés à conclure, du moment où elle vient s'ajouter à la première, que saint Étienne s'est réellement servi, comme original, d'une bible sortie de l'atelier de l'évêque d'Orléans.

Nous avons eu beau chercher, nous n'avons pas trouvé encore un seul manuscrit de la Bible, qui présentât la série du canon d'une manière conforme à l'ordre suivi par Théodulfe. Seul, peut-être, le manuscrit 93 de notre Bibliothèque nationale était disposé de cette manière, mais ce n'est pas absolument certain. Le volume a été formé de deux manuscrits réunis ensemble. La première partie comprend : Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques (f° 47-49), *la Sagesse* (f° 49-55), l'*Ecclésiastique* (f° 55-73). Il est évident que cette première partie n'a pas été détachée d'une bible de Théodulfe, car le Cantique des cantiques finit et la *Sagesse* commence sur le même feuillet, le feuillet 49. Par conséquent, la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique* n'ont pas été intercalés ici. La deuxième partie : un fragment du Cantique des cantiques (f° 74 *a*, col. 1 et une partie de la col. 2e) — *ajouté de deuxième main et d'une main postérieure au reste du volume*. — Daniel, les Parali-

pomènes, Esdras, Esther, (f° 123, *b* 1. Une colonne et demie est laissée en blanc). Viennent ensuite Tobie (f° 124, *a*) Judith, les Machabées, et le Nouveau Testament. Qu'on intercale entre *Esther et Tobie* la Sagesse et l'Ecclésiastique, ce qui serait relativement facile, ce qui peut-être a existé autrefois, et on obtient une Bible finissant absolument comme celles de Théodulfe. En tout cas, il est bien certain que Daniel était placé avant les Paralipomènes. Si on était aussi sûr qu'il vînt *primitivement* après le Cantique des cantiques, on pourrait affirmer qu'on a là un manuscrit dérivant d'une bible de Théodulfe ; malheureusement le fait n'est pas aussi certain, et, comme le volume ne contient pas les livres de Samuel, nous ne pouvons pas nous en assurer, sans faire de très nombreuses et très longues recherches. Quoi qu'il en soit, la première impression est plutôt favorable à la dérivation dont nous venons de parler. Au point de vue paléographique, ce manuscrit est fort singulier et quelques leçons très originales lui font une place spéciale parmi les manuscrits de Paris. Nous reviendrons plus loin là-dessus.

Il nous semble donc que les faits confirment les assertions d'Étienne de Cîteaux, relativement à la pureté relative de la Vulgate Hiéronymienne, vers la fin du onzième siècle. Les manuscrits, contenant les gloses et les interpolations que renferment les Septante, étaient relativement rares (1). La recension de Théodulfe n'avait pas encore infecté les documents latins d'Occident ; et l'ordre qu'il avait adopté dans la disposition

(1) Le Père C. Vercellone affirme, lui aussi, la même chose. Il n'a trouvé les gloses dont il est si fréquemment question dans cette étude, dans aucun manuscrit antérieur au VIII° siècle. — Voir *Variæ Lectiones Vulgatæ Latinæ*, II, p. XV.

du canon, avait encore eu moins de succès que son texte. C'est pourquoi, nous concluons de nouveau qu'Etienne de Cîteaux a eu très probablement entre les mains une bible sortie de l'atelier de l'évêque d'Orléans, et que c'est cette bible qu'il désigne par l'épithète de *plus complète, plenior cæteris.*

Tout le monde comprend l'intérêt qui s'attache à ces conclusions, tout le monde voit le jour qu'elles jettent sur l'histoire de la Vulgate latine, en particulier sur une période de cette histoire qui était presque entièrement ignorée. Mais ce n'est pas encore tout ce que nous avons à dire à propos de la recension Stéphanique.

XII

Nous ne pouvons pas épuiser la matière dans un travail nécessairement limité, comme l'est un article de Revue. Cependant, nous ne voulons pas passer complètement sous silence l'existence de scholies marginales, dans les manuscrits qui contiennent la recension de l'abbé de Cîteaux. Ces scholies ne sont pas très nombreuses : nous n'en avons relevé qu'une dans le premier volume, à savoir dans la Genèse XIX,38 (1), mais on en trouve davantage dans le troisième volume, surtout dans Job, Esdras et les Paralipomènes. Elles se rapportent toutes à la critique du texte, ou à l'orthographe des noms propres. On y fait usage, en particulier, du texte hébreu et des manuscrits latins. On peut voir en note quelques exemples de cette sorte d'annotation pris au hasard (2).

(1) Ms 9 *bis* de Dijon, tome I, f° 10, *a*. — « *Filius populi mei.* » *Ita in hebræis et latinis libris.*

(2) Job II, 10. — « In quibusdam latinis habetur : *Quasi una de*

On ne peut pas douter qu'il ne s'agisse, dans ces notes, de saint Étienne qui parle de lui à la première personne (*inveni*), et qui est l'auteur véritable de notre recension. Il mentionne, là encore, son manuscrit (*novo libro*) et il confirme tout ce qu'il nous en avait dit précédemment. C'était pour lui un texte étrange, singulier, dont il ne soupçonnait pas l'existence, jusqu'au moment où le volume qui le renfermait lui tomba entre les mains, à Cîteaux; preuve nouvelle que ce texte n'était pas très répandu, et, par suite, que la recension de Théodulfe n'avait pas obtenu une grande vogue avant le douzième siècle.

Les annotations suivantes jettent un peu plus de jour sur la manière dont saint Étienne procéda dans sa révision :

Néhémie V, 10. « In Hebræo sic habetur : *Commodavimus plurimis aurum et argentum*, sed quia in nullis Latinis libris sic invenimus, ideo non mutavimus. » — « *Sed alienum etc.* Hoc non habetur in Hebræo,

stultis mulieribus, sed in Hebræo *mulieribus* non habetur, nec in quibusdam Latinis (tome III, f° 2, *b*, 1). — Au chapitre III, 3, on lit cette remarque : « *Dies illa et cætera.* In fine hujus versiculi plus invenimus in aliquibus Latinis, sed Hebræus non plus habet, nec quidam Latini (*Ibid.* f° 2, *b*, 1). » — En face de V, 15, on trouve ce qui suit : « In quodam Latino sic videmus : *Porro salvum faciet egenum*, sed *egenum* non habet Hebræus, nec Latini aliqui. » (*Ibid.* f° 4). — Ces notes sont écrites en caractère minuscule qui rappelle celui des bibles de Théodulfe, en particulier celui des annotations marginales du manuscrit de Paris 11,937. Elles sont très probablement de la main d'Étienne Harding, ainsi que l'indiquent celles qui suivent. — En face de XV,21, le manuscrit porte cette scholie : « In quibusdam Latinis sic scriptum est : *Et cum pax sit, ille semper insidias suspicatur.* Hebræus vero et quidam Latinorum non habent sicut in *hoc novo libro* inveni. Sequitur : *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem.* Hebræus et quidam Latini non habent *ad lucem.* »

sed quia nullum Latinum inveniebam quod hoc non haberet, idcirco non delevimus (1). »

Ces deux notes nous apprennent qu'en présence d'une divergence entre l'hébreu et le latin, Étienne commençait par voir, 1° si quelque manuscrit latin contenait ce que l'hébreu avait *en plus*, et, s'il n'en trouvait pas qui le contînt, il se gardait bien de traduire le passage de son propre chef et de le glisser dans la Vulgate latine. Il supposait, dans ce cas, que saint Jérôme s'était trompé ou que le manuscrit hébreu dont il s'était servi ne renfermait point le passage. 2 Si c'était le cas contraire qui se présentait, si tous les manuscrits latins avaient *en plus* quelque chose qui n'était pas dans l'hébreu, il le conservait, parce que l'accord de tous les manuscrits latins lui faisait croire que ce passage venait encore de saint Jérôme. Pourvu qu'Étienne ait opéré sur un assez grand nombre de documents, on ne peut pas contester qu'il n'ait vu clair et qu'il n'ait fait preuve d'un sens critique très développé pour son époque.

On recueillerait ainsi plusieurs centaines d'annotations marginales dans les manuscrits de la recension de saint Étienne. Ce ne serait peut-être pas sans utilité pour l'histoire de la Vulgate, mais ce serait, à coup sûr, avec grand profit pour ce qui regarde la connaissance intime et détaillée de l'œuvre de l'abbé

(1) On lit également, dans le manuscrit n° 3 de Dijon, qui paraît avoir été revu sur saint Étienne, ainsi qu'on le verra plus loin, la note suivante relative à ces mots du second livre des Macchabées : *ac perturbaverunt hostium castra replentes :* « *Hic erat « hostium castra replentes,* » *sed quia in exemplaribus nostris vetustissimis et veracibus non invenimus, id abrasimus* (f° 255, *b*. 2). » — On trouve ces mots dans la Vulgate latine actuelle, ainsi que dans la Bible (9.380) de Théodulfe, f° 246, *a*.

de Cîteaux. Ces notes sont le plus souvent empreintes d'un caractère tellement personnel qu'on ne peut pas supposer qu'Étienne les ait empruntées à autrui. Cependant, il ne paraît pas avoir connu l'hébreu, mais il est vrai qu'il a pu en prendre des lecons à un âge avancé, comme l'avait fait saint Jérôme ; et il n'est certainement pas resté deux ou trois ans en rapports assidus avec des Rabbins, sans avoir puisé, dans leur commerce, quelque connaissance de leur langue. Les notes de saint Etienne rappellent, par leur forme et par leur objet, les Scholies que nous lisons aux marges de la bible (11.937) de Théodulfe, scholies dont Martianay faisait tant de cas, au dix-septième siècle. Cependant, il ne paraît pas qu'il ait eu entre les mains un exemplaire du même genre et qu'il en ait fait usage dans ses notes critiques.

Étienne de Cîteaux n'a pas annoté de cette manière toute la Bible. On ne rencontre guère ses scholies que dans l'Ancien Testament, en particulier dans le tome III° consacré aux Hagiographes. Il n'y en a pour ainsi dire pas dans le Nouveau Testament, quoique de nombreux passages aient été grattés et réécrits. Cependant, nous en trouvons une dans les Actes IX,7. On lit à la marge du tome IV f° 73, *b : In duobus vetustissimis et multum veracibus hystoriis non invenimus hunc versum : Hic dicetur tibi quid te oporteat facere.* (Actes IX,7). Le passage existe néanmoins dans le texte ; mais il est souligné, preuve qu'Étienne l'avait remarqué et qu'il se demandait s'il était bien authentique. Les épîtres de saint Paul renferment beaucoup de grattages et de ratures ; il n'y a cependant pas de notes. Nous avons observé déjà que, dans le Nouveau Testament, des passages ont été ajoutés au texte primitif, et que, par suite, les endroits

réécrits sont plus serrés qu'ils ne l'étaient tout d'abord. Les corrections semblent être de la main qui a fait celles de l'Ancien Testament, et tout porte à croire, en effet, que la révision d'Étienne a dû s'étendre à toutes les saintes Écritures (1).

On voit si la recension de saint Étienne de Cîteaux offre de l'intérêt au critique biblique et si une étude tout-à-fait approfondie jetterait du jour sur l'histoire de la Vulgate latine. En la collationnant à fond, on collationnerait plusieurs manuscrits, car on saurait, à la fois, et ce que contenait l'original et ce que renfermaient la plupart des manuscrits employés par Étienne. De plus, ce serait une œuvre relativement facile ; car, alors même qu'on se contenterait d'examiner les passages simplement grattés ou réécrits, on serait à peu près sûr de recueillir toutes les variantes vraiment graves que présentaient les manuscrits d'Étienne. Ce n'est pas cependant ce que nous conseillerions de faire, et, si quelqu'un avait le courage d'entreprendre un

(1) Voici quelques exemples des corrections qu'on remarque dans les Actes des Apôtres, — IV, 21 : « Omnes clarificabant *id quod factum fuerat in eo quod acciderat. Annorum enim erat amplius quam quadraginta homo in quo factum fuerat signum istud sanitatis* » (T. IV f° 72, *a* 2). Tous les mots que nous avons soulignés ont été réécrits sur un grattage. Nous en disons autant de IX,4, depuis *Saule* jusques à *Surge et in* (gredere), IX, 7 ; de IX,22, à partir de « *Christus* » jusques à IX,25, « *per murum* » etc., etc. La Vulgate contient aujourd'hui tout ce que nous lisons en ces endroits ; mais, dans l'original d'Étienne, il manquait certainement quelque chose. C'est ainsi également qu'on a ajouté, dans saint Mathieu XXVII,35, les mots : « *ut impleretur quod dictum est per prophetam dicentem : diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem,* » qui ont une histoire et dont l'histoire se rattache même à celle de l'abbaye de Cîteaux. Patrol. Lat. CLXVI col. 1375-1376, notes. Voir J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle* etc. Partie pratique, tome V, pages 172-174.

pareil travail, nous l'engagerions à le faire en entier et à fond. Ce serait un grand service rendu à la science biblique en général et à l'étude de la Vulgate en particulier.

J. P. P. MARTIN,
Professeur à l'Ecole Supérieure de Théologie de Paris.

(*à suivre.*)

COMMENTAIRE

DE LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

Quatrième article.

« .... *Excommunicationi latæ sententiæ, speciali modo Romani Pontifici reservatæ, subjacere declaramus,*

Omnes et singulos scienter legentes, sine auctoritate Sedis Apostolicæ, libros eorumdem apostatarum et hæreticorum, hæresim propugnantes, necnon libros cujusvis auctoris, per apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosque libros retinentes, imprimentes, et quomodolibet defendentes (1). »

Après avoir proscrit dans le premier article de la Constitution les *hérétiques* et les *apostats*, violateurs de la Foi, il était naturel que le Souverain Pontife signalât en les condamnant les livres et publications diverses, constituant entre les mains des sectaires le plus redoutable moyen de propagation de l'erreur. Afin de procéder avec ordre dans l'examen de cette

(1) Afin de mieux préciser les modifications introduites dans l'ancienne législation par la Constitution présente, nous mettons sous les yeux des lecteurs le paragraphe de la Bulle *Pastoralis* (*In Cæna Domini*), d'où cet article est extrait : « 1° Excommunicamus.... eorumdem (hæreticorum et apostatarum) libros, hæresim continentes, vel de Religione tractantes, sine auctoritate nostra et Sedis Apostolicæ scienter legentes, aut retinentes, imprimentes, sen quomodolibet defendentes, ex quavis causa, publice vel occulte, quovis ingenio vel colore. . . . »

question, où les difficultés se multiplient avec les controverses des auteurs, nous diviserons l'étude présente en trois paragraphes :

Le premier, conformément à la division indiquée par le texte lui-même, contiendra ce qui a trait aux livres des hérétiques.

Le second renfermera ce qui touche aux ouvrages de tout auteur *nommément* condamné par lettres apostoliques.

Dans le troisième, nous étudierons les actes de coopération, réprouvés par le Souverain Pontife.

§ Ier

Omnes et singulos scienter legentes, sine auctoritate Sedis Apostolicæ, libros eorumdem apostatarum et hæreticorum, hæresim propugnantes....

Dans ce premier paragraphe, nous traiterons successivement les deux questions suivantes :— 1° Qu'entend-on par livres, *libros*, composés par les hérétiques ? 2° Quelles sont les conditions requises pour que les lecteurs de ces ouvrages, encourent la présente excommunication ?

I. *Des livres hérétiques.*

Sous l'empire de la législation établie par la Bulle *In cœna Domini*, c'est-à-dire du 24 Mars 1701 jusqu'au 4 des Ides d'octobre (12 octobre) 1869, la sanction pontificale avait une étendue plus considérable : les lecteurs des livres hérétiques contenan simplement des erreurs de doctrine ou même traitant les questions religieuses étaient excommuniés : de plus, la Xe règle de l'Index frappait d'une seconde excommunication non réservée les lecteurs des livres héré-

tiques, et aussi les lecteurs d'ouvrages condamnés comme *suspects* d'hérésie (1).

La première partie de cette législation a été modifiée, comme nous le verrons; la seconde, contenant une seconde censure, a été supprimée, par suite du silence de la Constitution *Apostolicæ Sedis*; néanmoins, il est nécessaire de faire ici une observation de la plus haute importance: les sanctions ecclésiastiques ont été adoucies ou supprimées, mais les prohibitions positives, de même que l'obligation naturelle de s'abstenir des lectures pouvant porter atteinte à l'intégrité de la foi ou des mœurs, conservent toute leur gravité. Qu'on veuille se reporter aux prescriptions de la seconde règle de l'Index toujours en vigueur. Mais ici se présente la première question controversée.

1° *Que comprend-on dans l'espèce, par l'expression « Livres des hérétiques?* » A) — A ne consulter que *l'esprit* de la loi ecclésiastique, la question serait promptement résolue. — Par crainte de perversion, les rapports extérieurs avec les hérétiques étaient autrefois complètement interdits; depuis, pour motifs graves que l'Église a appréciés, quelques-uns de ces rapports ont été tolérés. Mais à combien de périls, et plus graves et plus nombreux, n'est-on pas exposé dans le commerce fréquent, quotidien, des livres, des écrits multiples des hérétiques? Si la parole blesse, la lecture tue: « Si enim solus sermo, qui statim avolat, serpit ut cancer et ad mortem usque vulnerat: quid non faciet liber qui non per modum transeuntis, sed firmus et stabilis semper loquitur, semper ferit? » (Petra. *Comment. in Const. Gelasii*, 1, n° 8).

(1) « Si quis libros hæreticorum, vel cujusvis auctoris scripta, ob hæresim vel *falsi dogmatis suspicionem damnata*, legerit aut habuerit, statim in excommunicationis sententiam incurrat. » (*Regula* X^a^).

L'Église ayant donc à cœur la sauvegarde de la Foi dans ses enfants, a édicté des condamnations contre tout livre capable d'y porter atteinte. La question ainsi posée est d'une limpidité parfaite, en principe ; mais dans la pratique la variété des points de vue sous lesquels il faut l'envisager, les subtilités des commentateurs, soulèvent de nombreuses controverses.

B). Toutefois il existe un certain nombre de principes sur lesquels l'accord semble constant. Sont considérés comme livres hérétiques : 1° tous les livres qui attaquent la religion révélée, par l'adoption de l'Athéisme, du Matérialisme, du Rationalisme, du Panthéisme ou de l'Indifférence en matière de religion ;— 2° les livres qui prennent la défense des sectes séparées, en attaquant le Catholicisme ;— 3° les livres hostiles à la hiérarchie ecclésiastique ;— 4° ceux qui développent des thèses contraires à l'existence et au maintien du pouvoir doctrinal législatif, judiciaire et coercitif de la Sainte Église, ainsi qu'à son indépendance à l'égard des pouvoirs séculiers : en un mot, tous les ouvrages où l'on soutient obstinément un enseignement opposé à celui que l'Église a mission de répandre sur la terre.

2° *Les manuscrits sont-ils compris sous la dénomination de livres hérétiques* : « libros eorumdem apostatarum et hæreticorum ? »

Un certain nombre d'auteurs se prononcent encore aujourd'hui pour la *négative*. Voici leur argument (1).

(1) Cet argument est, de fait, le seul sur lequel se puisse baser la thèse ; les raisons déduites du texte du concile de Latran, du concile de Trente et de la dixième règle de l'Index, n'ont aucun rapport avec la question présente : les considérants du commentaire de Clermont sur les conditions *du livre*, croulent également si cet axiome de droit est écarté. Parmi les auteurs cités en faveur

En matière odieuse, la loi doit être appliquée strictement, et nous nous trouvons dans ce cas. — L'article frappant d'excommunication seulement les lecteurs *des livres* proprement dits, il faut en interpréter les termes rigoureusement, *in quantum verba sonant* : or les *manuscrits* ne sont pas des *livres* dans le sens ordinairement attaché à cette dénomination. — Ainsi raisonnent, au rapport de Ferraris, (*verbo* Lib. Prohibit.), certains théologiens qui considèrent cette opinion, les uns comme vraie, les autres seulement comme probable.

L'opinion commune, à la suite de Suarez (*de Fide*, D. 20, s. 2, n° 10) Ferraris, saint Alphonse de Liguori, se prononce pour l'*affirmative* ; parmi les autorités contemporaines, nous pouvons citer Bouix, le P. Ballerini, Craisson, le commentateur de Rieti ; ce sentiment est sans conteste le mieux appuyé en droit. Nous l'adoptons sans hésitation ; en effet :

A). Un manuscrit réunit toutes les conditions essentielles d'un livre : il contient l'erreur pernicieuse ; il peut être lu comme le livre lui-même ; il peut produire les mêmes résultats désastreux, au point de vue de la foi et des mœurs. B). A l'époque où l'écriture constituait l'unique moyen d'élaboration des œuvres littéraires, les manuscrits s'appelaient *livres* : la langue officielle de l'Église a consacré cette qualification, en continuant, malgré l'invention de l'imprimerie, à appeler *Livres* les registres *manuscrits* des Baptêmes, des Mariages ;.... donc, dans la pensée de l'Église, ce terme comprend aussi bien les *manuscrits* que les *imprimés*. — Les adversaires ne peuvent opposer, à cette réalité, qu'une dénégation peu probante :

de cette opinion, on désigne Barbosa et Busembaum : nous n'avons rien trouvé de semblable dans ces théologiens.

ainsi, le commentaire de Clermont, après avoir reconnu l'existence de ce fait, se contente d'en nier la portée : « In rituali *libri* dicuntur codices ubi adnotantur baptizati... *Sed tales locutiones sunt præter consuetum loquendi modum.* » (N° 81). N'y a-t-il pas ici une contradiction? On commence par prendre le mot *Livre* au sens littéral, judaïque, comme point de départ de la thèse : *libri non sunt manuscripta*; — on déclare que l'usage n'attribue pas un autre sens à ce terme ; — puis, immédiatement on est tenu, afin de se conformer précisément à la signification usuelle attachée à ce terme par l'Église, à élargir le sens strict et à lui substituer le sens accommodatif ! — C) Enfin et c'est ici le point de départ du débat; l'intention du législateur, en édictant une pareille sanction, a été de sauvegarder la foi du peuple, évidemment compromise par la lecture des écrits hérétiques : or, comme nous l'avons déjà dit, la doctrine hétérodoxe ne se trouve-t-elle pas dans le *manuscrit* comme dans l'*imprimé*? Le danger n'est-il pas réel dans ce cas comme dans l'autre? Une transformation toute matérielle, un changement dans les caractères d'impression, suffit-il pour assurer l'innocuité à des doctrines certainement perverses? Ce serait, au moyen d'une distinction non recevable pour le fond, détruire ou du moins fausser l'esprit de la loi : « per fraudes, et quasi per insidias, posset effectus hujus legis et efficacia impediri. » (Suarez, *de Fide*, D. 20, s. 2, n° 10).—D) Les auteurs de Salamanque affirment que l'*Expurgatorium* de Rome frappe d'excommunication tout lecteur d'*écriture* hérétique. « In Expurgatorio Romano, edito ex decreto Tridentino, prohibetur sub excommunicatione legere *omnes scripturas* ab hæreticis compositas. » Il résulte de ce principe, que l'extension officielle

donnée à Rome à cette censure impliquait les *manuscrits* comme les imprimés.

Pour terminer cette démonstration, nous ajouterons quelques observations suggérées par l'examen attentif de la thèse. A) Au sujet du premier article de la Constitution, nous avons prouvé, par la doctrine commune appuyée sur une décision de la S. Pénitencerie, que la manifestation privée, personnelle, de l'hérésie fait encourir la censure ; ainsi en serait-il de la rédaction, même secrète, des propositions hétérodoxes : or, s'il suffit de mettre l'erreur *en écrit*, pour être passible de l'excommunication, comment la lecture consciente de ce même écrit n'entraînera-t-elle pas la même peine ? Car cette lecture, faite dans de telles conditions, constitue une manifestation externe, un acte sensible ; et quand elle ne serait pas suivie d'adhésion, le motif du péril commun, sur lequel est basée la loi violée par cet acte, constitue le délit prévu dans le présent article.

B). Puisqu'il faut, par l'application rigoureuse du principe : *odia sunt restringenda*, n'admettre seulement que les livres imprimés ; il est nécessaire de subir les conséquences logiques de cette prémisse ; et en vertu de ce principe il faudra soustraire aux effets de la loi les lecteurs de livres hérétiques *sténographiés* et même *lithographiés*. Ces ouvrages, pas plus que les *manuscrits*, ne constituent des livres, dans le sens strict du terme. Or, nous le demandons à nos adversaires, qui voudrait admettre cette conséquence ? C). Dans l'interprétation de la loi ecclésiastique, il faut attribuer aux mots la portée, la signification indiquée par le législateur lui-même : cette règle devient d'une nécessité plus rigoureuse lorsque déjà la terminologie a été précisée en matière similaire ; or, dans la question

présente, nous possédons une indication de ce genre; aussi, il semble que les éléments de solution s'en dégagent tout naturellement. En tête de l'Index, se trouve un décret, concernant non seulement les livres condamnés, mais encore la solution de doutes qui peuvent surgir dans l'interprétation des règles de l'Index lui-même. « Necessarium visum est, hujusmodi libros ad certa quædam capita revocare...., ut, si quod *circa librum aliquem*, in Indice non descriptum aut in regulis ejusdem indicis non comprehensum, *exoritur dubium, intelligi possit* utrum inter prohibitos sit computandus. »— Telles sont les expressions de ce décret : il a pour objet de résoudre les doutes concernant l'extension plus ou moins grande des prohibitions, et des sanctions y annexées. Or, l'en-tête du premier paragraphe porte : *Libri ab hæreticis scripti.* Qu'entend-on par ces *livres écrits* par les hérétiques ? Ce premier paragraphe va nous l'apprendre en nous en faisant l'énumération.— Dans les cinq premiers numéros, il détaille les *agendas*, les calendriers, les martyrologes, etc., et enfin, sans distinction aucune de *livres imprimés ou non*, sous cette simple rubrique : *libri*, indiquée plus haut, viennent les *pièces de vers*, les *narrations*, les *prières*, « *carmina, narrationes, orationes...,* » mentionnés en général comme livres, avant les ouvrages spéciaux rédigés pour recommander l'erreur. Dans le second paragraphe, sous le même titre, *Libri*, nous trouvons indiqués, les *libelles*, les *épîtres imprimées ou non*, « *epistolæ tam impressæ, quam manuscriptæ*, » les *lettres*, les *actes* ou *instruments d'appels*, *etc.*, *etc.* Cet acte du législateur a une portée considérable, et cette indication circonstanciée de l'esprit de la loi constitue un argument qui ébranle jusque dans sa base la thèse adverse. « Ergo... dirons-

nous avec le P. Ballerini, *inane* videri poterit argumentum ab aliis petitum, ex vulgari libri appellatione. » (*De censuris*, nota *a*, p. 1013). —

D. Nous ferons observer en outre, au sujet de la preuve déduite par nos adversaires de cette règle générale du droit, *odia sunt restringenda*, que son application, comme celle des autres principes réflexes, ne constitue pas un argument *ad rem* en toute circonstance. Quand les raisons de deux thèses contradictoires se neutralisent, au moins en partie; lorsque, par suite, le doute subsiste sur le fond de la doctrine, l'évocation de l'un de ces axiomes rassure la conscience, en facilitant l'adoption d'une conclusion pratique favorable.— Mais, quand une opinion n'oppose à un enseignement admis par l'ensemble des auteurs, solidement appuyé sur les plus sérieuses raisons, que ces principes indéterminés, ces aphorismes généraux, ils ne sauraient avoir la même valeur; ils sont sujets à de nombreuses contestations : ainsi, dans l'espèce, de très graves auteurs, comme Suarez, Reiffenstuel, nient qu'il soit question ici d'une loi odieuse ; car, disent-ils, elle concerne principalement la propagation et le maintien de la Foi, (*loc. cit.*) elle est plutôt favorable, et de préférence il faut recourir à l'application de la règle contraire, *favores sunt ampliandi.*— Combien d'autres principes généraux ne pourrait-on pas également opposer à celui de nos adversaires, possédant tous la même force probante, et à notre avis plus concluants dans la question! par exemple, *Simillimis eadem est ratio, — plerumque dum proprietas verborum attenditur, sensus veritatis omittitur.* — Ce serait le moyen d'éterniser une discussion, sans jamais toucher dans le vif la question de droit. Nous concluons donc, en étendant à la lecture des *manus-*

crits la sanction établie par cet article contre la lecture *des livres* des hérétiques et des apostats.

3° *Peut-on adopter les mêmes conclusions pour les brochures, les revues, les journaux et autres publications des hérétiques? et par suite, les lecteurs de ces sortes d'ouvrages encourent-ils cette excommunication?*

Nous ferons observer à ce sujet : 1° que cette question revêt aujourd'hui une importance qu'elle n'avait pas dans les temps anciens : à raison de la multiplicité effrayante des organes de la presse périodique, de la facilité de leur propagande, et aussi à raison de l'état des esprits, qui ne puisent guère leur aliment intellectuel que dans ces publications à jets ininterrompus, à doctrine peu sûre, — l'application pratique des anciens principes est susceptible de recevoir des modifications importantes.— 2° Nous ferons remarquer, encore une fois, qu'il n'est nullement question ici de l'interdiction, sous peine de faute grave, de la lecture des publications de ce genre : les moralistes sont unanimes à affirmer qu'à ce point de vue les défenses provenant soit du *droit naturel*, soit du *droit positif*, restent entières : elles ne sont nullement modifiées par l'adoption de l'opinion *affirmative* ou *négative*, en matière d'excommunication. La divergence des théologiens, au point de vue de la *sanction* attachée à la faute, ne détruit pas leur accord sur l'existence de la faute elle-même. Sous le bénéfice de cette double observation, abordons le fond même du débat. — Deux opinions contradictoires se produisent encore ici : toutes les deux, patronnées par de graves auteurs, appuyées sur des raisons sérieuses.

La première nie que l'excommunication s'étende aux publications, autres que les *livres* proprement dits : elle se base sur le texte même de l'article : *excom-*

municationi subjacere declaramus legentes libros... Cette disposition, disent-ils, est pénale, partant, d'interprétation stricte ; or, les *brochures*, les *revues*, les *journaux*, ne sont pas compris, dans le langage ordinaire, sous la désignation de *Livres* ; donc, cet article ne saurait les atteindre. On le voit, c'est la même argumentation que dans le cas des *manuscrits* ; sont cités à l'appui, Sanchez (Lib. 2 *Mor.* cap. 10, n° 29). De Lugo, *de Virt. Fidei*, D. 21, n° 33), et quelques autres théologiens.

La seconde opinion, partant du principe opposé, affirme qu'il s'agit ici d'une loi *favorable* et non *odieuse*, attendu qu'il y est question *directement* de défendre la foi ; l'excommunication arrive comme moyen subsidiaire ; par conséquent, l'interprétation large devant s'appliquer au terme « libros », les écrits congénères peuvent être compris dans l'extension de ce mot. Suarez, Reiffenstuel, Ferraris, les docteurs de Salamanque, le P. Ballerini, le commentaire de Riéti, etc., défendent énergiquement ce sentiment.

Ils ajoutent cette considération, que le motif de la loi prend ici une importance indéniable ; la foi court un plus grand péril par les attaques réitérées de ces publications plus fréquemment renouvelées, et d'une lecture plus commode que les livres proprements dits ; — or, la lecture même d'une page d'un livre condamné fait encourir la censure à raison du danger de la foi. Comment donc admettre, sans inconséquence, que le même péril, encore aggravé, ne se représentera pas dans la lecture d'une foule de publications de ce genre ? Aussi, dans un cas analogue la S. C. a fourni une interprétation extensive du mot *livre* : elle a déclaré qu'il fallait entendre par là, même les discours, les lettres, les brochures.— Ce dernier argument au-

rait une portée considérable si la décision qui l'appuie tranchait directement la question; mais elle n'a qu'une valeur relative : elle a été portée à l'occasion du décret du concile de Trente exigeant l'autorisation préalable pour l'impression des *Livres* : le Saint Siège, consulté sur l'extension de ce décret, déclara qu'il s'appliquait, même aux *discours*, aux *leçons* et aux *discussions* à imprimer. Sans attribuer une valeur décisive à cette preuve, on ne saurait la dédaigner, comme indication de l'esprit qui animait le législateur.

Les adversaires de ce sentiment réfutent ainsi l'argument déduit du danger de la lecture des *brochures* et *journaux* ; ils refusent à ces publications l'autorité qu'ils accordent au livre : par suite, disent-ils, le motif de la loi n'exige pas qu'on les comprenne dans la censure. Il est difficile, vu l'état de l'opinion contemporaine, de récuser l'action exercée par ces sortes d'ouvrages sur l'esprit public; comme résultat, ils sont même plus redoutables que les œuvres de longue haleine : les brochures et les journaux bien plus que les livres volumineux dirigent le mouvement des idées, exercent sur les masses une influence prépondérante. Les auteurs anciens opposaient le caractère sérieux du *livre*, au caractère superficiel, aux allures légères des *brochures* ; à cette époque cette distinction avait sa raison d'être, mais les temps ont changé, et on peut le dire, les rôles sont presque entièrement intervertis. Aussi, à notre tour, déduisant les conséquences des principes que nous veuons d'exposer, examinons distinctement la question des *brochures*, des *revues*, et des *journaux*. — 1° *Brochures*. — Si nous voulions trancher cette question en essayant de préciser avec rigueur l'étendue, le développement, nécessaire aux ouvrages de cette espèce, pour faire encourir l'excom-

munication à ses lecteurs, nous retomberions dans cette éternelle controverse : combien de pages faut-il pour constituer *le livre proprement dit?* combien pour que ce ne soit qu'*une brochure?*

Nous dirons donc : A) aujourd'hui les brochures considérables de cent à deux cents pages, équivalentes à de véritables livres, ne manquent pas ; nous ne saurions en douter, lorsque ces élucubrations contiennent et défendent la doctrine hétérodoxe, elles se trouvent atteintes par cette censure. Pour le contester, il faut pousser jusqu'au fanatisme le culte de la lettre de la loi ; ce serait le cas d'appliquer l'axiome : « scire leges, non est verba earum tenere, sed vim et potestatem. » Il nous paraît que l'esprit et même la lettre de la loi concordent pour imposer cette solution.

B). Lorsque ces publications n'ont pas ce caractère qui permet de les ranger dans la catégorie des livres proprement dits, nous distinguons : ou bien ces brochures contiennent et défendent l'erreur, et constituent un traité ou du moins une dissertation, où les principes et les conséquences de l'hérésie sont suffisamment établis ; dans ce cas, nous estimons que la sanction ecclésiastique doit les comprendre.— Au point de vue du *motif de la loi*, le moindre doute ne saurait surgir : le péril pour la foi des lecteurs est incontestable ; — au point de vue de *la lettre de la loi*, il arrive que les écrits de ce format prennent la dénomination de livres ; ainsi, l'Apôtre appelle l'*Apocalypse* un *livre*, nonobstant l'exiguité de sa forme ; — au point de vue *des autorités extrinséques*, nous pouvons citer non seulement les partisans de l'extension générale du mot *livres* à toutes ces publications, mais aussi nombre des plus illustres défenseurs du sentiment contraire ; ainsi, le grave Schmalzgrueber admet cette distinction, et

nous appelons l'attention de nos lecteurs sur ce point. — Il examine la question actuelle : « An eidem censuræ (excommunicationi) subjaceat etiam ille, qui legit, vel penes se retinet *epistolam*, *concionem*, *vel aliud scriptum*, quod hæresim continet.. ? » — En réponse, il expose la première opinion affirmative qu'il apprécie ainsi : *Sententia hæc in praxi suadenda, tenendaque*; toutefois, reconnaissant la probabilité du sentiment opposé, il ajoute: « Verum... probabile admodum est, hujusmodi scripti, QUOD TRACTATUS FORMAM NON REFERAT, lectione, excommunicationem Bullæ cœnæ, non incurri (1).» Ainsi donc, il admet que les écrits autres que les livres n'encourent pas l'excommunication pourvu qu'ils ne forment pas traité, c'est-à-dire étude suffisamment complète d'hérésie; dans le cas où ils constitueraient un *traité*, il n'hésite pas. Il cite à la suite, comme adoptant cet avis, Sanchez, Bonacina, Layman : bien que partisans de l'opinion négative, ils admettent tous cette réserve.

C). Lorsque la publication est distribuée en livraisons, en études partielles incomplètes, *quid juris*? Nous distinguerions, comme nous le ferons plus bas pour les revues: ou ces livraisons sont destinées à faire corps matériellement et doctrinalement, ou non; dans le premier cas nous leur appliquerions la solution précécente, pour les mêmes motifs ; dans la seconde hypothèse, les livraisons restant indépendantes et incomplètes, nous les exempterions de censure, car le texte de l'article exige qu'il y ait au moins l'équivalent d'un livre; telle est l'opinion des commentateurs les plus récents.

Pour *les Revues*, nous raisonnerons d'après les mêmes principes.

(1) *Jus Ecclesiasticum*. Pars 1a Tit. VII. De Hær. Dub. nº 53-54).

A) Certaines Revues présentent la forme de véritables livres ; ainsi, nous en citerons pour exemple deux, aussi opposées pour les doctrines que ressemblantes pour le volume : la *Revue des Questions Historiques*, et la *Revue des Deux Mondes*. Pour les publications de ce format, nous ferions l'application des conclusions adoptées plus haut, pour les œuvres d'un volume équivalent à celui des livres. Nous les considérons comme tels, au point de vue disciplinaire.

B) Lorsque ces publications ne peuvent être considérées matériellement comme livres, il est nécessaire d'examiner si les développements hérétiques ont le caractère de *traités*, d'études achevées; alors, nous y trouverions comme précédemment les motifs suffisants pour ne pas les soustraire aux sévérités de l'Église. Si la doctrine erronée, incomplètement traitée dans une livraison, doit être complétée dans les suivantes, la lecture de l'étude entière suffirait pour justifier l'application des censures. En effet, la réunion de tous les fascicules finit par constituer le livre hérétique lui-même; et l'intervalle hebdomadaire ou mensuel, imposé pour la lecture de l'œuvre entière, n'empêche pas la faute de se parfaire, le mal de se produire. Telle est l'opinion de Heymans (*De ecclesiastica librorum prohibitione*, p. 269), et de la Théologie de Dens (*De casibus reservatis*. Quæst. 3a R. 3 et 4).

Pour les *Journaux*. — Les rares auteurs qui, à notre connaissance, ont traité la question à ce point de vue, ont adopté les deux solutions extrêmes. — Les uns, ne considérant que la rigueur des termes de la loi, ont conclu que les *Journaux* ne sauraient être compris dans cette excommunication ; ils ne paraissent pas sous forme de *livres*, et ne sont pas destinés à le devenir :

donc, on ne saurait leur appliquer la sanction présente (1).

Les autres, au contraire, se placent au point de vue du but poursuivi par le législateur ; ils cherchent l'esprit même de la loi, non dans son expression restreinte, mais dans sa signification élargie plusieurs fois par l'interprétation authentique. C'est pourquoi, considérant les ravages produits par la presse libre-penseuse et hérétique, ils étendent cette censure aussi bien aux *Journaux* qu'aux autres livres.

Le P. Ballerini cite en faveur de cette thèse le Commentateur de Rieti et la *Civiltà Cattolica* : lui-même traite de *puérile* l'objection déduite du mot *libros* pris au pied de la lettre. « *Inane* videri poterit argumentum ab aliis petitum ex vulgari *libri appellatione*, quo nimirum à condemnatione pœnisque adjectis, lectio epistolæ, carminis, orationis, *ephemeridis cujusquam,* eximatur. Atqui, id (nomen libri) non solum scriptis, quæ vulgariter *libri* nomen habent, sed cuivis *scriptiunculæ* convenit. »

Il nous paraît qu'entre ces deux solutions radicales se présente une interprétation plus exacte, plus appropriée à la lettre comme à l'esprit de la loi : car si ce

(1) Comme il est aisé de le voir, nous parlons ici seulement de sanction de *droit commun*; par ailleurs, chaque évêque dans son diocèse jouit d'un pouvoir légitime et étendu, pour sauvegarder contre les témérités d'une presse présomptueuse la foi et les mœurs de ses diocésains; pour édicter sous sa responsabilité personnelle, les sanctions qui lui paraissent opportunes, afin d'arriver à ce résultat. Les deux réponses suivantes du Saint Siège ne laissent pas de doute à ce sujet.

1° Utrum Ephemerides seu Diaria subjici debeant censuræ ordinarii, et an etiam quoad opiniones politicas ? — *R. Affirmative*, quoad utramque partem. 2° An eidem censuræ subjaceant non solum articuli doctrinales, sed etiam articuli in quibus facta narrantur ? — *R. Affirmative.*

dernier sentiment nous paraît sévère, le premier nous paraît, dans sa généralité, pousser l'indulgence au delà d'une juste limite. Nous rapprochant donc des principes déjà plusieurs fois énoncés, nous aimerions mieux préciser la solution, au moyen d'une distinction. Si c'est accidentellement, et non par système, qu'un journal émet des propositions hétérodoxes, nous nous rangerions du côté du sentiment bénin : dans ces conditions en effet, le *journal* ne saurait être traité comme livre hérétique. Voudrait-on nous objecter qu'ayant classé les narrations, les prières, les pièces de vers, sous la généralité du terme *livre*, nous nous mettons en contradiction avec nous-même ? La réponse est aisée : ces productions, pour être d'un format exigu, sont signalées comme telles dans un décret spécial : les *journaux* ne s'y trouvent pas mentionnés : par conséquent, il appert que nous sommes en droit d'appliquer ici l'axiome : *odia sunt restringenda.*

Mais lorsque un journal, à raison du caractère de ses rédacteurs, de ses tendances déclarées contre la doctrine catholique, manifeste son hostilité par des diatribes incessantes contre le dogme, la morale, la discipline, l'enseignement catholique en général, nous ne saurions en soustraire les lecteurs aux sévérités ecclésiastiques. Si le journal en question réunissait en volume ses articles quotidiens, s'il faisait collection, nul n'hésiterait à déclarer la lecture de ces pages passible des censures. Sur quel motif raisonnable se baser, pour soutenir que cette lecture quotidienne faite à tête reposée, par intervalles favorables à l'assimilation complète de l'erreur, n'équivaut pas à celle du livre ? Pour nous, nous ne craignons pas d'être taxé de sévérité, en adoptant cette solution, dans les limites indiquées.

II

Quelles sont les conditions requises pour que les lecteurs de ces sortes de livres encourent l'excommunication présente ?

Nous venons d'élucider dans la première partie de ce paragraphe, les conditions se rattachant à la constitution en quelque sorte matérielle du *Livre* tel qu'il est désigné par les actes pontificaux et les écrits des commentateurs : il nous reste à examiner les conditions requises de la part du lecteur pour établir l'acte formel, passible de la censure.

Quelles sont ces conditions ?

D'après le texte même de l'article, il y en a quatre que nous examinerons successivement. Il est nécessaire que le lecteur parcoure 1° le livre d'un véritable apostat ou d'un hérétique formel : *legentes libros eorumque apostatarum et hæreticorum.* 2° Que ce livre défende l'hérésie *ex professo : libros eorumdem hæresim propagantes* ; 3° Que le lecteur connaisse le caractère hérétique de l'auteur : *scienter legentes... libros eorumdem* ; 4° Il faut que la lecture ait été faite sans autorisation du Saint Siège : *sine auctoritate Sedis Apostolicæ.*

1re Condition. — *Il faut lire le livre d'un véritable apostat, ou d'un hérétique formel.* De fait, un livre peut contenir l'hérésie : mais cette note ne suffit pas pour que le lecteur encoure l'excommunication présente. A l'instar de la bulle *In cœna Domini* la Constitution *Apostolicæ Sedis* parle explicitement de la lecture des livres *des hérétiques et des apostats*, non

des *livres hérétiques ou apostats*. Sans nul doute, les écrits hérétiques peuvent être frappés de censures diverses, mais il n'en est pas question dans cet article. Ici se présente une difficulté qui demande à être résolue.

Peut-on formuler et défendre des propositions hérétiques, sans être par cela même rangé dans la catégorie des hérétiques visés dans cet article ?

Si l'écrivain a rédigé ses propositions en parfaite connaissance de cause, sans ignorer que ses affirmations ou ses négations heurtaient la doctrine catholique, nul doute qu'il ne doive être rangé parmi les hérétiques formels : nous n'avons pas à revenir sur cette démonstration. Mais, si l'auteur, par ailleurs catholique, avance des propositions hétérodoxes, par ignorance ou défaut de réflexion, on ne saurait immédiatement le taxer d'hérétique. Dès lors on comprend la portée de la distinction établie par le texte de la Constitution, entre ces deux catégories de livres, et leurs lecteurs. Dans le premier cas, le lecteur, nous le prouverons bientôt, doit fermer l'ouvrage ; dans le second, conformément aux règles de l'Index, il peut noter ce qui lui paraît suspect et le déférer à qui de droit. « Qui inter legendum quæcumque repererit animadversione digna, notatis capitibus et foliis, significare Episcopo vel Inquisitori teneatur. » (*De Prohib. Lib.* § 11).

Pour que le lecteur de l'ouvrage d'un hérétique encoure la censure, est-il nécessaire que l'auteur ait été condamné juridiquement ?

Quelques auteurs ont affirmé la nécessité d'une sentence judiciaire. Mais semblable opinion ne saurait être soutenue : le sentiment presque unanime des théologiens lui est opposé ; d'après ceux-ci, il suffit de connaître *avec certitude* que l'auteur est

hérétique ; que cette connaissance résulte d'un jugement public ou de renseignements particuliers, il n'importe. Le texte et l'esprit de la loi n'autorisent pas une interprétation différente. Le texte, en effet, parle simplement des livres écrits par les hérétiques ; et là où elle ne distingue pas nous ne saurions distinguer : l'esprit de la loi est d'interdire aux fidèles les communications de ce genre, si funestes pour leur croyance : et ce n'est pas la formalité d'une condamnation judiciaire qui rendra plus dangereuse la lecture des livres des hérétiques. (Suarez, *de Fide*. D. 20. 11. Vecchiotti, *App. de censuris*, etc. etc.)

Y a-t-il légèreté de matière, dans la lecture de ces sortes de livres ?

En principe général, il est impossible de nier que la légèreté de matière ne puisse exister dans ce cas ; la difficulté consiste à assigner les limites en deçà desquelles la matière reste légère, au delà desquelles elle devient grave. Le droit commun ne détermine pas ici les quantités ; il ne le pouvait pas non plus à notre avis, et les auteurs qui ont voulu résoudre la difficulté par la considération exclusive *du nombre des pages lues* ont provoqué des divergences sans fin, multiplié les systèmes et jeté le trouble dans la question. Ainsi, les uns ont prétendu que la lecture d'une seule ligne suffisait pour faire encourir le censure ; les autres exigeraient la lecture de plusieurs lignes ; les autres la lecture d'une ou plusieurs pages, selon la grandeur du format du livre. (Voir saint Alph. Lib. 7, n° 284). Il nous paraît que ces questions d'appréciation morale ne sauraient être traitées au cordeau ; d'autant plus qu'en combinant l'esprit de la loi avec la lettre, il existe une solution donnant satisfaction à tous les intérêts. Par conséquent, nous croyons devoir distin-

guer comme suit, avec l'opinion très judicieuse de plusieurs auteurs : si le lecteur, en ouvrant l'ouvrage rencontre immédiatement la doctrine hérétique, proposée et défendue, il est tenu, sous peine de censure, de fermer le livre : d'un côté, en effet, le péril de perversion prévue par la loi se présente ; de l'autre, si la condamnation doit avoir son effet quelque part, c'est dans le passage dangereux. Si au contraire l'ouvrage traite en général des questions indifférentes, nous n'estimons pas que la lecture, même de quelques menues pages, suffise à faire encourir la censure : de fait, le danger de perversion n'existe pas dans la lecture de passages étrangers à la question de doctrine. Cette solution nous semble concilier les opinions extrêmes indiquées plus haut. C'est aussi l'avis de saint Alphonse : « Si aperiendo librum hæreticum, incidas in doctrinam quæ directe est contra fidem, poteris excommunicationem incurrere, etiam si legas *paucas lineas*... Secus, si liber esset principaliter de materia indifferenti; tunc enim legendo etiam paginam excusaris a mortali, si nullum ibi legas errorem. » (Loc. cit.; Ferraris. *Lib. Proh.* n° 34).

Pourrait-on lire l'ouvrage expurgé d'un hérétique ?

Comme on le voit, la question diffère de celle que nous venons de traiter : il s'agit ici de savoir, non si une ou quelques autres pages de cet ouvrage peuvent être parcourues ; mais si l'ouvrage dont on a enlevé l'erreur peut être lu sans encourir condamnation — Le théologien La Croix (liv. 7., n° 330) et le canoniste Pignatelli considèrent comme probable que la lecture d'un livre dont on a ainsi éliminé la partie erronée, ne pourrait pas faire encourir la censure.

Pris dans sa généralité, ce sentiment ne nous

paraît conforme, ni aux termes de la loi, ni aux règles de la prudence. D'un côté, en effet, quand le livre d'un hérétique est condamné, toutes les parties de l'ouvrage sont comprises dans la condamnation, non seulement pour motif d'erreur, mais encore pour l'odieux inspiré à l'Église par l'hérétique doctrinaire (1) ; en outre, indépendamment de l'hérésie formelle, combien d'insinuations dangereuses peuvent être glissées dans le corps de l'ouvrage ! combien de préventions hostiles peuvent y être accréditées, au grand détriment des âmes faibles, des esprits inattentifs ! d'autant que le caractère de l'hérésie est de pénétrer dans les intelligences par les voies tortueuses, plutôt que par les affirmations caractérisées. Aussi nous n'accepterions cette opinion qu'avec réserve. Si les questions traitées dans l'ouvrage de l'hérétique sont assez distinctes pour que, la partie digne de censure écartée, les autres n'aient aucun rapport avec l'erreur, nous serions portés à accepter l'interprétation bénigne. Mais, si le livre a pour but principal de défendre des théories reli-

(1) Parfois le Saint Siège condamne, *in odium auctoris*, l'ouvrage d'un hérétique dans lequel sont traitées des questions étrangères au dogme et à la morale catholique ; il n'obéit point alors à un mouvement d'animosité contre les personnes : il ne veut pas davantage inspirer aux autres fidèles un sentiment de cette nature ; loin de là ; pareille attitude serait en contradiction avec ses actes publics, puisque l'Église prie pour la conversion des hérétiques, qu'elle considère comme ses enfants égarés ; le but que l'Église poursuit dans ce genre de condamnation est autre ; il s'agit d'empêcher que les fidèles, séduits par la science ou l'éclat du style déployé par l'hérétique dans des ouvrages neutres, ne recherchent la lecture des travaux hétérodoxes du même auteur, et sous les mêmes prétextes. Telle est la portée des condamnations *in odium auctoris* : l'Église met le salut éternel des âmes au-dessus des questions de science profane et de l'engouement littéraire : d'autant qu'on peut trouver les mêmes avantages ailleurs, sans danger pour la foi.

gieuses suspectes, alors, nonobstant cette suppression, nous ne saurions partager ce sentiment. Les graves motifs que nous avons énoncés plus haut nous en dissuadent. « Si liber tractet ex professo, de religione, *non obstante abrasione erroris*, remanet prohibitus, quia in Bulla omnino vetatur legere ant retinere libros hæreticorum tractantes de Religione » (S. Alph. citans Sporer, Lib. 7 n° 283).

Quand un ouvrage contient plusieurs volumes dont un seul renferme et défend l'hérésie, peut on lire les autres volumes sans encourir la censure ?

Si chaque volume traite de sujets distincts, indépendants les uns des autres, il est certain que la condamnation d'un volume ne saurait entrainer celle des autres : l'interprétation stricte des termes est admissible dans ce cas. Ainsi, la consultation d'une encyclopédie publiée en nombreux volumes, contenant des questions variées, ne ferait pas encourir cette censure ; il suffirait d'écarter le tome incriminé. C'est ainsi que la Congrégation de l'Index condamne parfois un ou quelques uns seulement des volumes composant un ouvrage ; en d'autres circonstances, elle se contente de frapper seulement une partie de l'ouvrage, en épargnant le reste ; enfin il lui arrive de censurer une édition, autorisant l'usage d'une autre. D'où résulte la légitimité de notre conclusion ; à savoir lorsque les volumes de l'ouvrage hérétique peuvent être considérés comme traités complets, distincts, la défense d'opinions hétérodoxes contenue dans l'un n'oblige pas à étendre l'excommunication aux autres volumes. Suarez (loc. cit., n° 9).

Il en serait autrement si l'ouvrage, bien que distribué en volumes, n'avait qu'un but principal, anticatholique, auquel toutes les questions seraient subor-

données, un objectif irréligieux vers lequel tendraient toutes les démonstrations isolées ; au point de vue doctrinal les divers volumes feraient corps ; il serait même difficile de ne pas rencontrer des propositions hérétiques dans chacun des volumes ; mais, indépendamment de cette dernière considération, parcourir un de ces volumes serait lire une partie d'un ouvrage condamné, et comme la censure s'étend à toutes les parties de l'ouvrage, il en résulterait qu'on encourrait l'excommunication. Ainsi, on ne saurait soustraire à la censure le lecteur d'un tome des *Centuries de Magdebourg,* ou d'un des volumes de l'*Encyclopédie du* XVIIIe *siècle,* puisque toutes les croyances catholiques y sont constamment battues en brèche, avec un cynisme odieux. (Lugo, Suarez, saint Alphonse de Ligori, (*de Proh. Librorum,* C. V. n° V),

Quid juris, lorsqu'on lit un ouvrage fait par un catholique en collaboration avec un hérétique, ou vice versa ?

1° Si la part contributive est égale ou équivalente des deux côtés, la lecture d'un livre semblable, où l'erreur serait patronnée et défendue, ferait encourir l'excommunication : ni l'esprit, ni la lettre de la loi ne permettent d'adopter une autre solution. « In hoc casu non est dubium quin liber sit sub hac lege prohibitus. » (Suarez). On peut, en effet, affirmer que le livre appartient à l'hérétique aussi bien qu'au catholique ; or, cela seul suffit pour le ranger dans la catégorie visée par la constitution *Apostolicæ Sedis.*

2° Si l'ouvrage, produit du travail d'un catholique, a été annoté par un hérétique, il faut examiner deux hypothèses : A) ou bien les commentaires et additions sont tellement nombreux que le livre reste dénaturé, refondu ; et alors, malgré l'affirmation contraire de quel-

ques auteurs, la lecture est interdite sous peine de censure. C'est la solution commune adoptée par les plus graves auteurs : dans l'espèce, disent-ils, par la perversité de l'hérétique, l'ouvrage est devenu absolument condamnable ; en outre, dans une circonstance si grave, dit Suarez, il faut regarder le fond, plutôt que la forme des choses : « *Quid in re ipsa liber contineat quam quomodo nominetur* ; » or, dans fond, l'ouvrage présente les mêmes dangers que s'il était sorti intégralement de la main des hérétiques.

B) Si les citations hérétiques contenues dans l'ouvrage catholique s'y trouvent réfutées, ou bien, si les gloses de l'hérétique ne sont pas nombreuses, l'œuvre continue à appartenir foncièrement à l'auteur catholique, et partant, l'excommunication ne saurait lui être appliquée : *istam non incurrit... qui legit librum alicujus catholici, etsi iste aliquos errores contra fidem per ignorantiam auctoris vel per malitiam alicujus hæretici insertas habeat.* (Schmalzgr. P. 1. *De Hæret.*, n° 36).

3° Si l'ouvrage provient d'un hérétique, lors même qu'il contiendrait des extraits d'auteurs catholiques ou des notes orthodoxes, il n'en resterait pas moins frappé par le premier article : il ne saurait, en effet, ne pas appartenir à un hérétique : *simpliciter est liber hominis hæretici.* (Suarez, *loc. cit.*).

Que dire des œuvres d'un auteur, tombé plus tard dans l'hérésie ?

D'après le texte de l'article que nous commentons, les œuvres d'un auteur hérétique ou apostat sont seuls frappés d'excommunication : *libros apostatarum et hæreticorum* ; par suite, si la composition des œuvres est antérieure à la chute, ou bien posté-

rieure à l'abjuration, il est certain qu'il n'y a pas lieu à l'application des censures présentes.

Cette conclusion ressort du texte même de l'article, et ne rencontre pas de contradiction. « Excommunicationem evadit qui legit librum vel non baptizati..., vel baptizati quidem, sed qui non fuit hæreticus, nisi *ante* vel *post* compositionem libri. » (*Comment. Clarom.* n° 76).

Est-il nécessaire que le lecteur comprenne l'idiome dans lequel le livre est écrit ?

Peu d'auteurs ont soutenu que la lecture d'un livre hérétique écrit dans une langue inconnue, suffisait pour encourir l'excommunication : cette opinion singulière ne pouvait compter beaucoup de partisans ; elle a été presque unanimement abandonnée. On ne saurait, en effet, qualifier de lecture un exercice purement matériel fait dans ces conditions ; il n'y aurait dans l'espèce, ni péché mortel, ni matière à application des censures : « ad lectionem enim ab Ecclesia prohibitam requiritur... quod talis lectio inducat periculum perversionis catholici, et communicationem cum hæretico in doctrina. » (Ferraris, n° 39, l. c.). Quand même cette lecture serait comprise par les autres, la sanction ne pourrait être appliquée à ce lecteur, bien coupable néanmoins.

Par suite du défaut de lecture, qui repasserait *de mémoire* l'ouvrage d'un hérétique lu avant la condamnation, n'encourrait pas la censure. La condition formellement requise ne se réalise pas en effet, dans ce cas : c'est un acte purement interne, échappant à la juridiction contentieuse.

Toutefois, il n'est pas nécessaire d'*articuler les paroles* pour que la lecture du livre entraîne condamnation ; il suffit de le parcourir des yeux avec intelli-

gence du texte ; tous les éléments requis se rencontrent dans cet acte, comme il est aisé de le voir.

Ceux qui écoutent la lecture d'un livre hérétique sont-ils compris dans cet article?

Parmi tant de questions controversées, celle-ci est encore une de celles qui divisent profondément les théologiens et les canonistes : trois opinions se sont produites. La première prétend que l'excommunication n'est pas encourue par les auditeurs : elle se base sur l'interprétation stricte des termes de la loi, qui requiert la lecture proprement dite, *legentes* ; or, un *auditeur* n'est pas un *lecteur*, et en matière odieuse il faut donner aux expressions, une portée aussi restreinte que possible. — Diana, p. 1ª, tom. 11 ; Viva, q. 5, art. 1, n° 9; La Croix, l. 7., n° 342.

La seconde établit une distinction : ou bien l'auditeur assiste par hasard à la lecture de l'ouvrage, ou c'est de propos délibéré, et par ordre, qu'il se fait lire le livre en question. Dans le premier cas, comme en toute rigueur, il n'est pas lecteur, il n'encourra pas la censure, grâce au principe restrictif de la première opinion. — Dans la seconde hypothèse, on applique l'axiome de droit, « qui facit per alium, perinde est ac si faciat per seipsum. » (C. *Qui facit*, 72, *De reg. juris*). En pareille circonstance, disent les auteurs, on prend une part active dans l'accomplissement de l'acte coupable, on est cause de la lecture. (Layman, lib. 2°. tr. 1, c. 2).

La troisième opinion étend l'excommunication aux auditeurs, sans faire aucune réserve : elle se fonde sur le but poursuivi par le législateur en édictant cette sanction.

1° Il a voulu écarter le péril de perversion et le danger provenant de ces sortes de communications

avec les hérétiques ; or, ce double motif de crainte n'existe-t-il pas aussi bien dans l'audition de la lecture, que dans la lecture même? Ne s'aggrave-t-il même pas à raison de la facilité de se procurer un lecteur, et aussi à raison de l'art qu'il peut déployer, pour mieux faire pénétrer la doctrine perverse? Au point de vue de l'esprit de la loi, la solution ne saurait donc être douteuse.

2° Si, dans cette incise, il faut prendre le terme « legentes » dans un sens restreint, on ne saurait ranger sous cette formule que les lecteurs strictement appelés ainsi, c'est-à-dire ceux-là seuls qui vérifient la condition de la lecture, par *l'articulation* des mots et *l'intelligence de la proposition* : *lectio partim constat ex prolatione, partim ex perceptione eorum quæ scripta sunt.* (Suarez). Or, il est certain, et la proposition contraire serait téméraire, que la lecture faite des yeux seulement, sans mouvement des lèvres ou de la langue, suffit pour motiver l'application de la censure présente : le regard équivaut en droit à l'articulation ; l'ouïe doit être considérée de même, puisqu'elle supplée la même fonction. Comment donc, sans nne contradiction choquante, refuser dans un cas identique l'application du même principe, lorsque les mêmes raisons graves, les mêmes conséquences prévues, sollicitent la même solution. Voudrait-on opposer l'argument de la loi odieuse, dont il faut restreindre les applications? Mais qu'on veuille bien le remarquer, l'objection a la même valeur pour les deux cas : puisqu'elle est non avenue dans le premier, elle n'est recevable d'aucune façon dans le second.— Tel est le sentiment de Suarez, Schmalzgrueber, Alterius, Diana, Reginaldus, des Conférences d'Angers, du commentaire de Clermont, etc.

Sans dénier aux deux autres opinions la probabilité extrinsèque suffisante, nous ne pouvons néanmoins ne pas reconnaître que la troisième possède, outre l'appui des grands théologiens, l'autorité d'arguments très sérieux, difficiles à ébranler; c'est à elle que nous nous rallions, d'autant plus que les deux autres sentiments soulèvent, à notre point de vue, de graves inconvénients.

Le premier, en intrerprétant d'une manière si étroite le mot « legentes, » fait abstraction absolue de l'esprit de la loi : on peut en outre ajouter avec Schmalzgrueber, que cette législation elle-même deviendrait caduque en maintes circonstances : *censura per bullam lata facile posset eludi, et ita fieri ut prohibitio careret fine.* Il s'agit donc de choisir entre une extension de terme naturelle, conforme aux intentions du législateur, et l'élimination complète des raisons qui ont motivé son édit. De plus les partisans de cette opinion, estiment comme nous que la lecture d'un tel livre écrit en langue inconnue ne suffit pas pour faire encourir l'excommunication, parce qu'alors le danger prévu ne peut se réaliser, bien que ce soit là, au sens de nos adversaires, une lecture proprement dite : d'où il résulte qu'il faut donc considérer plutôt le résultat produit par la lecture que le mode de lecture ou la lecture matérielle des mots.

La seconde opinion nous paraît aussi gravement pécher contre les règles d'une saine logique; elle établissait une distinction peu fondée entre celui qui commande la lecture et celui qui ne l'a pas commandée. En effet, au point de vue du motif de cette prescription, celui qui écoute complaisamment la lecture condamnée ne court-il pas le même péril que celui qui l'écoute après l'avoir demandée? On ne saurait le

nier ; sans doute, celui qui aura commandé la lecture aura une faute de plus à se reprocher ; mais au point de vue du danger de la foi, il y a parité dans les deux cas ; par suite, la troisième opinion répond seule complètement à l'esprit de cet article sans violenter sa lettre.

2me CONDITION. — *Il faut que le livre contienne la défense de l'hérésie.* « Libros hæreticorum... *hæresim propugnantes.* » La Bulle *In cœna Domini* contenait une prohibition plus étendue que celle énoncée dans la Constitution de Pie IX : il suffisait de lire un livre d'hérétique qui contînt seulement l'erreur, même sans la défendre, *libros hæresim continentes* ; aujourd'hui les commentateurs sont unanimes à déclarer que la lecture d'un de ces livres, quoique toujours défendue, ne ferait pas encourir cette censure ; il est même nécessaire que la défense de l'hérésie soit catégorique ; un argument inconsidérément formulé, quelques paroles favorables incidemment avancées, ne constituent pas le délit prévu : « excommunicatio eum non tenet, qui legit librum apostatæ vel hæretici, si hæresim non propugnat, etsi eam contineat immo et defendat, sed obiter, paucis, et quasi aliud agens. » (Comment. de Rieti).

Dr B. DOLHAGARAY.

SAINT THOMAS

ET LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE.

Réponse au R. P. Dummermuth

Premier article.

Il y a maintenant trois siècles que les discussions sur l'efficacité de la grâce de Dieu, et son accord avec la liberté de l'homme, ont commencé entre les Dominicains et les Jésuites. Pendant ce laps de temps, des centaines de volumes ont été écrits et publiés des deux côtés sur la matière; des milliers de thèses, en un sens et en l'autre, ont été posées, soutenues, attaquées, défendues et combattues; et cependant la question n'est encore ni tranchée, ni définie; qui sait même si elle le sera jamais? Ce sont de part et d'autre, définitions opposées à définitions, syllogismes à syllogismes, arguments à arguments, autorités à autorités, et le procès reste toujours pendant. *Adhuc sub judice lis est.* Quelles peuvent être les causes qui ont si longtemps suspendu la sentence? il importe peu pour le moment de les rechercher, et peut-être serait-il difficile de les découvrir toutes.

Dans ces dernières années, la querelle que l'on aurait pu croire endormie ou au moins assoupie sous la poussière des bibliothèques, semble avoir repris avec une nouvelle ardeur. En 1881, parut chez Herder, à Fribourg en Brisgau, un volume intitulé: *Controversiarum de divinæ gratiæ et liberi arbitrii concordia initium et progressus,*

par le P. Gérard Schneemann S. J. C'était une réponse à de récentes attaques contre la doctrine de Molina, attaques où l'on prétendait qu'elle ouvre la voie au semipélagianisme et au pélagianisme, que le système de la prédétermination est certainement de saint Thomas, et que ceux-là ne méritent point le nom de thomistes qui ne l'admettent pas. Le P. Schneemann n'avait pas à défendre Molina de pélagianisme ; il y a longtemps que cette calomnie a été réfutée, confondue, même par les souverains pontifes, il n'est plus permis de la ressusciter. Mais il entreprit de démontrer que saint Thomas n'a jamais enseigné la prédétermination, et que le sentiment des théologiens pris dans leur ensemble, à l'époque du concile de Trente et même avant, est plus favorable aux molinistes qu'aux prémotionistes.

La pièce capitale et vraiment importante de son livre est le procès-verbal, jusqu'alors inédit et même inconnu, de la dernière réunion des cardinaux dans l'affaire de la grâce, le 28 août 1607, sous la présidence de Paul V. D'après ce document écrit tout entier de la main du Pape, il est désormais incontestable que la doctrine de Molina n'a pas été condamnée ; il y a plus, elle est sortie de la lutte sur le pied d'égalité avec la doctrine de la prédétermination ; tout ce que les prémotionistes, entre autres Billuart, ont dit d'une prétendue Bulle de condamnation toute préparée et à laquelle il n'a manqué que la promulgation, est entièrement faux et dénué de tout fondement. Le P. Schneemann a fait une autre découverte non moins importante. C'est un abrégé de la réponse de Paul V, également écrit de sa main, à l'ambassadeur d'Espagne qui, sur les instances des Dominicains, le pressait de condamner Molina. Ces deux documents suffisent pour donner au livre du Jésuite allemand une très grande valeur.

Le P. Théodore de Régnon, dans *Bannez et Molina*, fait d'abord une analyse développée et en même temps très précise de l'ouvrage du P. Schneemann, puis, pour son propre compte, il oppose au système de la prédétermina-

tion de puissants arguments déduits de hautes considérations sur la métaphysique de la cause première et de la cause finale. En 1883, M. L'abbé Lesserteur, des Missions Étrangères, publiait *Saint Thomas et le Thomisme*, où il pose comme thèse que le Docteur Angélique n'a jamais enseigné la prémotion. Enfin, M. Dupont, professeur à l'Université de Louvain, a fait paraître dans la *Revue Théologique*, à l'occaslon de l'ouvrage du P. Schneemann, des articles dans le même sens.

Les prémotionistes ne pouvaient rester sous le coup de ces nombreuses attaques, il fallait s'attendre à une réponse. C'est le R. P. Dummermuth, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, maître en théologie sacrée, régent des études dans le collège de Louvain du même Ordre, qui s'en est chargé : *S. Thomas et doctrina prædeterminationis physicæ seu responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinæ scholæ thomisticæ impugnatores*, un gros volume de 759 pages in-8°. Bien entendu, le théologien prémotioniste nie toutes les assertions du théologien moliniste, et leur oppose des assertions directement contraires : saint Thomas enseigne certainement la prédétermination physique et, si l'on excepte les jésuites, tous les théologiens, en remontant le cours des siècles, sont dans le même sentiment.

L'ouvrage du P. Dummermuth se compose comme de deux parties distinctes, bien que souvent marchant de front et même mêlées l'une dans l'autre par la nécessité des choses : la thèse, la doctrine affirmée et prouvée par le raisonnement ; puis l'érudition, une très vaste érudition théologique, d'innombrables autorités alléguées en faveur de la thèse. L'argumentation est vigoureuse, quelquefois subtile, mais très habile à profiter de toutes les ressources de la dialectique ; l'érudition dénote une connaissance très étendue des auteurs théologiques, tout particulièrement de saint Thomas. Il sera néanmoins permis de dire que l'ensemble paraît un peu long.

Un double examen serait nécessaire, l'un au point de vue de la doctrine, l'autre au point de vue de l'érudition.

Tous les textes cités sont-ils bien authentiques? n'y a-t-il pas des coupures habiles? prouvent-ils toujours ce qui leur est demandé? Ce travail m'est impossible, car, même ici à Paris, je ne pourrais interroger toutes les sources où l'auteur a puisé; j'ai d'ailleurs des raisons de croire qu'il sera fait par une autre main; ce ne sera pas le P. Schneemann, Dieu l'a rappelé à lui depuis la publication de son livre; mais ses frères de Germanie ne voudront pas laisser sa mémoire sous le coup des accusations du P. Dummermuth. Mon dessein est plus modeste, et mon rôle plus restreint: définir autant qu'il est possible et d'après les paroles mêmes des prémotionistes, ce que l'on doit entendre par la prédétermination physique, soit en elle-même, soit dans ses conséquences; puis, à priori d'abord, d'après la nature de la doctrine, rechercher et examiner si elle est acceptable aux yeux de la raison théologique; ensuite par des textes formels et explicites, démontrer qu'elle ne se trouve pas et ne peut se trouver dans saint Thomas: c'est tout le but de ces pages. Mais auparavant, je devrai en employer quelques-unes à répondre à une plainte du P. Dummermuth, à exposer son mode de procéder, et à réfuter quelques accusations lancées contre Molina et les molinistes.

I

Du nom de Bannésiens donné aux prémotionistes.

Le P. Dummermuth s'étonne et se plaint de ce que les adversaires de la prédétermination appellent les prémotionistes Bannésiens; à son sens, c'est une injustice et une injure. Pourquoi pas, cependant, si Bannez est vraiment l'auteur du système de la prémotion? Bannez n'est pas un homme ordinaire; outre qu'il était un grand théologien, on sait en quelle estime l'avait sainte Thérèse. Il ne peut y avoir de honte à marcher à sa suite. Que l'école thomiste

admette, défende et enseigne la prédétermination, personne ne le nie ; mais est-elle thomiste en cela, c'est la question même, question qui dépend d'une autre : saint Thomas enseigne-t-il la prédétermination ? Vouloir que de prime abord on accorde aux prémotionistes le titre de thomistes, c'est exiger que l'on concède un des principaux points du litige, l'autorité et le sentiment du docteur Angélique.

Pour le P. Dummermuth, le doute n'est pas possible ; il est même persuadé que les Souverains Pontifes ont déclaré et à peu près défini que la prédétermination est la doctrine de saint Thomas. Voici l'analyse et le résumé de son argumentation. Après la publication de la Bulle *Unigenitus* en 1713, les jansénistes et les quesnellistes qu'elle frappait d'un coup si juste et si profond, se hâtèrent de proclamer qu'ils n'admettaient pas sur l'efficacité de la grâce d'autre doctrine que la doctrine thomiste qui se trouvait ainsi condamnée dans les propositions de Quesnel. C'était un moyen de sauver leur propre erreur en la couvrant de l'autorité d'une grande école. Ajoutons, ce que ne dit pas le P. Dummermuth, que les hérétiques ne furent pas seuls à réclamer, mais aussi plusieurs prémotionistes qui pensaient que la prédétermination était atteinte par les censures de Clément XI. Le Pape confondit la calomnie par une nouvelle Bulle de 1718. Mais les calomniateurs ne se tinrent pas pour battus, et, avec plus d'insistance que jamais, ils affirmèrent et répétèrent que la doctrine prémotioniste était condamnée.

C'est alors, 6 novembre 1724, que Benoît XIII adressa à tout l'Ordre des Frères Prêcheurs un Bref où on lit : « Méprisez hardiment, chers fils, les calomnies lancées contre vos opinions, en particulier sur la grâce efficace intrinsèquement et par elle-même, et sur la prédestination gratuite à la gloire sans aucune prévision des mérites, opinions que jusqu'à présent vous avez dignement enseignées, et que votre école, avec un zèle si recommandable, se glorifie d'avoir puisées dans les saints docteurs, Augustin et

Thomas, comme conformes à la parole de Dieu, aux décrets des souverains Pontifes et des conciles et aux sentences des Pères. Puis donc qu'il est évident pour tout esprit sain et droit et que les calomniateurs eux-mêmes, s'ils ne veulent tromper, voient assez que les doctrines très certaines et très sûres de saint Augustin et de saint Thomas n'ont été atteintes par aucune des censures de la susdite Bulle, nous défendons sévèrement, et sous les peines de droit, que personne désormais n'ose, sous ce prétexte, inventer des calomnies et semer des discordes.» Les mêmes recommandations sont répétées dans la Constitution *Pretiosus* de Benoît XIII, en date du 27 mai 1727, et dans un Bref de Clément XII du 20 octobre 1733.

Le P. Dummermuth voit là une déclaration formelle que la doctrine de la prémotion est la doctrine même de saint Thomas. Les Papes déclarent, dit-il, que « ni les opinions et doctrines de l'école thomiste, ni les doctrines très certaines et très sûres de saint Augustin et de saint Thomas n'ont été atteintes par la constitution *Unigenitus*.» Quelles sont ces opinions des Thomistes et ces doctrines très sûres et très certaines des saints docteurs, rien n'est plus évident. Clément XII dit : « La doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce divine n'a pas été atteinte par les censures de la susdite Constitution.» De là l'avertissement de Benoît XIII aux calomniateurs : « Qu'ils cessent de calomnier la doctrine orthodoxe de saint Thomas.» Or, ils calomniaient la doctrine de la grâce efficace intrinsèquement et par elle-même. « Qu'ils n'osent plus harceler ni l'Ordre des Frères Prêcheurs, ni les autres vrais disciples ou partisans du saint Docteur. Nous ordonnons que jamais ils n'attaquent injurieusement, soit en paroles, soit par écrit, ni le saint Docteur, ni son école célèbre dans l'Eglise, spécialement lorsqu'elle traite de la grâce efficace intrinsèquement et par elle-même.» Donc la prémotion est la doctrine de saint Thomas.

Un logicien pourrait remarquer que la conclusion ne découle pas nécessairement des prémisses. Ni la doctrine

de l'école thomiste, ni la doctrine de saint Thomas n'ont été atteintes par la Bulle *Unigenitus* ; que les quesnellistes cessent de calomnier, soit la doctrine de saint Thomas et de ses disciples, soit l'Ordre des Frères Prêcheurs et l'école thomiste, en particulier sur la grâce efficace par elle-même ; donc la doctrine du maître et celle de son école sont identiquement la même, et la prémotion est l'enseignement de saint Thomas. Il y a un milieu : c'est que la doctrine du maître et celle de ses disciples, sans être identiquement la même, aient été également calomniées par les hérétiques. En fait, c'est ce qui a eu lieu. Les jansénistes disaient : c'est la doctrine de la prémotion que la Bulle condamne, et, comme cette doctrine était censée la doctrine de saint Thomas, ils en concluaient que saint Thomas lui-même était condamné. Qu'ont fait les Souverains Pontifes ? Pour fermer la bouche aux calomnies jansénistes, ils ont déclaré que ni la doctrine de saint Thomas en général, ni en particulier la prémotion physique que son école se fait gloire d'avoir reçue de lui, n'avaient été atteintes par la Bulle. Mais la prémotion est-elle bien de saint Thomas ? C'est une tout autre question que les Papes n'ont pas entendu résoudre.

Assez de subtilités logiques. Il y a une autre voie plus simple, plus courte, plus facile, pour arriver à une solution aussi nette qu'irréfutable : ce sont les faits. Et d'abord si les Papes ont déclaré et à peu près défini que le système de la prédétermination est de saint Thomas, d'où vient que le P. Dummermuth a dû écrire un si gros volume pour le prouver ? Les prémotionistes n'ignorent sans doute pas qu'aujourd'hui encore, après les actes de Benoît XIII et de Clément XII, on peut, sans encourir aucune censure, affirmer et soutenir que la prédétermination n'est pas de saint Thomas. C'est ce que déclarait naguère encore un théologien que l'on n'accusera pas de peu de zèle pour le Docteur Angélique, et qui tient de très près, en plus d'une manière, au Souverain Pontife Léon XIII, l'Éminentissime Pecci. Au moment où les papes Benoît XIII et Clément XII adres-

saient leurs Brefs et Constitution à l'Ordre des Frères-Prêcheurs, ils connaissaient la diversité de sentiments entre les docteurs catholiques au sujet de la prémotion, non seulement sur sa valeur intrinsèque et réelle, mais ses sources et son origine : vient-elle ou ne vient-elle pas de saint Augustin et de saint Thomas ? Cependant, tout d'un coup, sans étude, sans aucun travail préparatoire, car on n'en trouve pas trace, ils auraient déclaré et défini qu'elle est bien de saint Augustin et de saint Thomas ! Voilà qui est incroyable, parce que c'est complètement en dehors des usages et pratiques du Saint Siège.

Qu'ont donc fait les souverains pontifes ? Ils ont, comme on dit, pris les choses en l'état. Un système théologique est affirmé, soutenu, enseigné, par une grande école qui se fait gloire de l'avoir tiré des écrits de saint Augustin et de saint Thomas ; ce système, tel que ses partisans l'exposent et le défendent, n'a rien de contraire à la doctrine catholique ; il n'est ni condamné, ni condamnable. Cependant, les hérétiques le calomnient, ils prétendent qu'il est atteint par les foudres qui frappent leurs propres erreurs, et du même coup ils calomnient les deux grands saints qui en seraient les auteurs, Eh ! bien ni la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, ni le système de la prémotion ne sont atteints par la Bulle *Unigenitus*. Si donc la prémotion est de saint Augustin et de saint Thomas, il n'en résulte rien contre leur orthodoxie. Impossible de conclure autre chose des actes pontificaux, dont le but unique était de venger la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas et celle de l'école thomiste, nullement de déclarer que la prédétermination vient des deux grands docteurs.

Le R. P. Dummermuth me permettra donc d'appeler Bannésiens les prémotionistes. Il ne peut exiger que je lui accorde au début et au cours de mon travail un titre que ce même travail a précisément pour objet de lui refuser à la fin. Le vrai père de la prédétermination physique n'est pas saint Thomas mais Bannez, c'est tout ce que je veux démontrer. Pourquoi d'ailleurs cette répugnance de la part

des prémotionistes à reconnaître le docteur de Salamanque pour leur maître? Craignent-ils que son patronage ne soit nuisible au système, ou bien le nom de saint Thomas leur paraît-il indispensable pour en maintenir le crédit? A leur sens, c'est un système admirable, le seul qui explique l'action de Dieu sur l'homme, les rapports entre le Créateur et la créature, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. S'il est vrai, fondé sur la nature des choses, il tient par lui-même, par sa seule et propre force, sans avoir besoin de l'appui d'aucune autorité, pas même de celle de saint Thomas qui, après tout, ne suffirait pas pour le soutenir, s'il n'avait sa valeur réelle et intrinsèque. Pourquoi donc refuser d'en faire honneur à Bannez, qui est certainement un grand maître de la science sacrée, illustre dans l'Ordre de saint Dominique, illustre même dans l'Église? La gloire de saint Thomas n'en souffrira pas, elle se suffit pleinement à elle-même.

II

Du mode de procéder du R. P. Dummermuth.

Le P. Dummermuth est profondément convaincu de la bonté de sa cause et intimement persuadé de la vérité des thèses qu'il défend; car il en a deux, l'une formellement exprimée, l'autre toujours sous-entendue : saint Thomas enseigne la prédétermination physique, et le système de la prédétermination est une doctrine vraie. Il suffit d'ouvrir son livre n'importe à quelle page pour s'en assurer. Aussi le prend-il d'un peu haut avec ses adversaires et ne se gêne-t-il pas pour leur jeter à la face de vertes réponses. C'est un souvenir, une tradition qu'il a conservée de plusieurs de son école, Billuart et autres. Le P. Schneemann, comme de juste, est favorisé sous ce rapport. Voici quelques-unes des aménités que lui adresse le théologien prémotioniste : l'ouvrage du R. P. abonde en telles inepties; tout cela

n'est que futilité ; il faut être aveugle, se fermer les yeux, pour ne pas voir cette vérité ; rien de plus faible que cet argument ; autant de paroles, autant de faussetés et d'absurdités ; le R. P. ne fait que battre l'air ; des mots, des sons, rien de plus ; c'est là réaliser la quadrature du cercle, etc. Le P. Dummermuth, à la fin de sa préface, avertit le lecteur que, « si quelque parole amère échappe à sa plume il ne devra pas l'attribuer au désir d'offenser, mais à la seule importunité des adversaires et au zèle de la vérité. » C'est vraiment heureux.

Par suite de la même conviction et persuasion, le P. Dummermuth ne paraît pas comprendre que l'on puisse opposer à sa doctrine quelques difficultés plus ou moins graves : tout cela est nul, sans valeur ni force aucune. Les textes qui semblent les plus formels, les plus expressifs, bien loin de rien prouver contre sa thèse, témoignent au contraire en sa faveur. C'est encore une tradition de l'école bannésienne. Combien de fois en parcourant les pages du *Sanctus Thomas* je me disais : mais c'est Gonet, Billuart ou Goudin que je lis !

Cette méthode, facile, expéditive, je l'accorde, a cependant ses inconvénients : c'est de ne pas toujours répondre suffisamment à des objections quelquefois très sérieuses, ou bien, lorsque l'adversaire devient trop pressant, de répondre par un texte de saint Thomas, sur lequel précisément roule toute la discussion. En voici un exemple que le P. Dummermuth n'a pas inventé, mais reçu en héritage de ses pères. La liberté, dit-on aux Bannésiens, ne peut s'accorder avec votre prédétermination qui emporte une idée de nécessité ; d'un côté, l'homme ne peut l'avoir de lui-même ; et de l'autre, lorsqu'il l'a reçue, il agit infailliblement, et même il répugne qu'il n'agisse pas ; c'est vous-même qui le dites. Qu'on tourne la chose comme on voudra, qu'on la présente sous telle forme qu'il plaira, c'est là une grave difficulté, le nœud même de la question. Les Bannésiens vont-ils chercher dans la raison métaphysique le moyen intrinsèque de l'accord ? pas du tout. Ils

se contentent le plus souvent de citer le texte si connu et si vrai de saint Thomas. « Dieu meut chaque être selon sa nature, les êtres libres librement ». Qui dira combien de fois les prémotionistes dans l'embarras en ont appelé, comme dernière ressource, à cette parole du maître ! Dieu meut les êtres libres librement, qui en doute ? Personne, je pense, ne niera que saint Thomas n'ait compris et expliqué, autant qu'il est possible à la faiblesse humaine, l'accord entre la motion de Dieu et la liberté de l'homme. Mais a-t-il entendu la motion divine à la manière des prédéterminants ? C'est la question même agitée entre Bannésiens et Molinistes. Et voilà l'effet du préjugé, d'une idée préconçue : le docteur angélique a certainement enseigné la prédétermination physique.

Autre exemple qui appartient en propre au P. Dummermuth. A la page 188 il rapporte, d'après le P. Perrone, un résumé des objections que l'on oppose ordinairement à la prédétermination : « Personne ne peut agir autrement qu'il n'agit ; les commandements de Dieu sont impossibles à ceux qui ne les observent pas, car ils ne les observent pas parce qu'ils ne sont pas prédéterminés ; de même qu'il est impossible, contradictoire, que ceux-là ne les observent pas qui sont prédéterminés, ainsi répugne-t-il que ceux qui ne le sont pas les observent ; d'ailleurs, personne ne peut ni désirer, ni vouloir, ni demander la prédétermination, puisqu'on ne le pourrait que par sa vertu ». Qu'on veuille bien, pour un moment, laisser de côté tout parti pris à l'avance ; ces objections ne paraissent pas dénuées de toute solidité ; il y a au moins un point obscur qui demande un éclaircissement, d'autant plus que la question est d'une souveraine importance.

Le P. Dummermuth le donnera-t-il ? Non, il se bornera en note à indiquer trois réponses indirectes. « Ce que l'on oppose aux thomistes, ou l'avait déjà opposé à saint Augustin, témoin la lettre de saint Prosper. » (Migne, tome 10, partie 1re des Œuvres de saint Augustin, page 950). Ce n'est pas d'une exactitude parfaite : saint Augustin

n'avait pas à discuter avec ses adversaires sur la manière d'agir, mais sur la nécessité de la grâce ; ce qui ressort du passage même cité de la lettre de saint Prosper. « D'ailleurs les théologiens de la Société ont à répondre aux mêmes objections, car elles découlent du congruisme qui leur a été imposé par le général Aquaviva ». Le R. P. ajoute, d'après le P. de Régnon, qu'aujourd'hui nous sommes libres de suivre et d'enseigner le molinisme. C'est vrai, nous pouvons user de la liberté que les souverains pontifes nous ont accordée à l'issue même des Congrégations *de Auxiliis*. Qu'on ne parle donc plus des décrets d'Aquaviva ; c'est une source de réponses désormais fermée aux prémotionistes.

Enfin, et c'est le bouquet : « Les purs Molinistes trouveront la solution de ces difficultés dans la doctrine de saint Thomas ; à un endroit ou à l'autre le saint docteur se les oppose et les résout ». A peu près sept ou huit volumes in-f° à parcourir, pour ne parler que des ouvrages théologiques !

Le lecteur voit là un modèle parfait, pris sur le vif, de la manière dont les Bannésiens répondent aux objections qui mettent en échec la prédétermination physique ; rarement des réponses directes qui aillent au fond des choses et en fassent jaillir la lumière ; des réponses indirectes ; ce n'est pas assez, ni pour satisfaire l'opposant, ni pour élucider la question.

Le R. P. Dummermuth est trop fidèle aux doctrines et aux habitudes de ses devanciers pour n'avoir pas cité le fameux texte de Molina, témoignage impérissable de son orgueil. Voici ce passage : « Pour nous, autant que nous le permet notre faiblesse, nous pensons que l'accord de la liberté avec la grâce, la prescience et la prédestination divine, que nous avons traité dans tout l'art. 13 de la quest. 14, art. 6 et quest. 22 tout entière, repose sur les principes suivants que nous avons rappelés en différents endroits et d'où nous l'avons tiré. Si ces principes avaient toujours été bien établis et expliqués, peut-être l'hérésie pélagienne

ne serait pas née ; les luthériens n'auraient pas osé nier la liberté avec tant d'impudence, sous prétexte qu'elle ne peut s'accorder avec la grâce, la prescience et la prédestination divine; tant de fidèles, par suite de l'opinion et des discussions de saint Augustin avec les pélagiens, n'auraient pas été troublés et ne seraient pas passés au parti de Pélage; les restes du pélagianisme dans les Gaules, dont font mention les lettres d'Hilaire et de Prosper, auraient été facilement éteints, comme on le voit parce que ces mêmes lettres disent des points sur lesquels ces hommes étaient en accord ou en désaccord avec les catholiques ; enfin les disputes entre catholiques auraient été facilement apaisées. » *Disp.* 1 *in art.* 4 *et* 5 *q.* 23, *memb. ultimo.* Les Bannésiens qui combattent Molina ne citent pas toujours ses paroles, mais il en est peu qui ne rapportent ce passage comme preuve évidente de la nouveauté du système et de la présomption de son auteur.

S'il faut dire toute ma pensée, je crois bien que le bon P. Molina se faisait un peu illusion sur l'efficacité de son système pour arrêter les hérétiques. Ce ne sont pas gens qui reculent devant l'absurde et se laissent déconcerter par un principe ou effrayer par la logique. Mais par ailleurs on ne peut nier que le système moliniste ne donne une grande facilité pour répondre aux objections des hérétiques soit pélagiens, soit luthériens et calvinistes ; ce que personne certainement n'accordera du système prémotioniste, à moins, pour employer une expression du P. Dummermuth, de se fermer les yeux.

Quant à la nouveauté du système, il y a à distinguer : l'organisation en est relativement récente, mais les principes d'où il part ou sur lesquels il repose ne le sont pas du tout, pas même la science moyenne, au moins dans sa réalité de connaissance des futuribles ou futurs conditionnels, si ce n'est sous son nom de science moyenne. Saint Augustin l'a certainement admise comme fait, encore qu'il condamnât l'usage qu'en faisaient les semipélagiens; d'autres Pères aussi. De plus il serait bon de s'entendre

sur le terme « nouveauté ; » que Bannez, Lemos, Alvarez, à la rigueur Billuart, aient appelé nouveau le système de Molina, passe ; mais après trois cents ans, trois cents ans d'enseignement public dans l'Église, et avec autorisation de l'Église, non, il n'est plus permis au P. Dummermuth de lui appliquer le nom de nouveauté dans le sens mauvais de ce terme. C'est là encore un argument auquel les Bannésiens feront bien de renoncer ; il pouvait avoir du bon pour les vieux prémotionistes du seizième siècle, mais en l'an de grâce 1887, il n'a plus aucune force ni valeur, encore moins de nouveauté. Et puis un retour ne pourrait-il pas se faire contre le système de la prédétermination ? Malgré tant et de si gros livres qui ont été écrits pour le démontrer, il n'est pas encore irrévocablement certain que saint Thomas en soit l'auteur ; il se pourrait que ce fût Bannez ; il serait donc nouveau tout comme le système de Molina et même plus nouveau, puisqu'il aurait été inventé pour le combattre. En ces sortes de questions qui ne sont ni évidentes pour la raison, ni tranchées par l'autorité, il faut savoir se passer mutuellement beaucoup de choses.

Comme pendant au texte de Molina, je citerai le suivant de Bannez, que je ne me rappelle pas avoir vu rapporté par aucun théologien de son école. S'il n'est pas une preuve de la nouveauté de son système, il n'annonce pas non plus, de la part du docteur prémotioniste, une bien grande défiance de ses idées et manières de voir. « Les défenseurs de l'opinion contraire, c'est Bannez qui parle, disent qu'ils ne peuvent comprendre comment l'homme croit, espère, aime etc. librement, si le secours de Dieu est tellement efficace, s'il sort de la prédéfinition divine en telle manière que ces deux propositions soient incompatibles : cet homme a reçu tel secours et cet homme n'est pas converti... S'il me faut répondre à cette objection, je ne puis assez admirer l'ignorance, pour ne pas dire la témérité de ces théologiens, car ils devraient croire d'abord ce qu'ils disent ne pouvoir comprendre. Nous, catholiques, nous croyons le mystère de la Trinité, encore que nous ne le

comprenions pas ». *In* 2m 2æ *q.* 10, *art.* 1. *docum.* 3. Rien moins que cela ! nous devons croire la prédétermination physique à l'égal du dogme fondamental de la religion. Quelqu'un a-t-il souvenir d'une parole si hautement impérative de la part de Molina ?

III

D'une omission très importante du R. P. Dummermuth.

Le P. Dummermuth reproche fréquemment au P. Schneemann de produire des documents et des textes qui ne sont pas authentiques, ou de tronquer pour le besoin de sa cause ceux qu'il apporte, et d'en supprimer ce qui est contraire à sa thèse. Jusqu'à quel point ce reproche est-il vrai, le présent travail n'a pas pour but de le rechercher. D'autres le feront ; il se pourrait qu'il y eût de l'exagération. Quoi qu'il en soit, un tel reproche étonne de la part du P. Dummermuth, car il s'est rendu coupable, lui, d'une omission bien autrement grave. Les deux pièces capitales de l'ouvrage du P. Schneemann, ai-je dit, sont le procès-verbal de la dernière séance des cardinaux, le 28 août 1607, sous la présidence de Paul V, ensuite l'abrégé de la réponse du même Paul V à l'ambassadeur d'Espagne qui lui demandait de condamner Molina, le tout écrit de la main du Pape. Grâce à ces deux documents, on sait maintenant que Molina n'a pas été condamné à la suite des Congrégations, et cependant le désir n'en manquait ni à ses adversaires ni même à plusieurs de ses juges ; tout ce que Billuart et autres ont dit d'une bulle de condamnation toute préparée est absolument faux. Pour le P. Dummermuth ces documents n'existent pas, il n'y fait pas même allusion. Il traite la question comme si nous étions encore dans l'ignorance complète sur l'issue de la lutte, ignorance que les Bannésiens n'ont pas peu travaillé à épaissir et à tourner en leur faveur. Je n'ai pas les mêmes raisons de garder le

silence que le P. Dummermuth ; il importe d'ailleurs que le lecteur ait sous les yeux les pièces décisives du procès ; les voici ; j'en emprunte la traduction au P. de Régnon : *Bannez et Molina.*

« 28 août 1607, fête de St-Augustin, docteur de l'Église, au mont Quirinal.

« Il a été tenu une congrégation *de Auxiliis divinæ gratiæ*, à laquelle ont pris part les cardinaux Pinelli, d'Ascoli, de Giory, Bianchetto, Arrigone, Bellarmin, du Perron, Buffalo, de Saint-Eusèbe.

« Le cardinal *Pinelli* opina qu'il fallait apporter plus de soins, car si trois ou quatre des consulteurs sont des hommes de valeur, néanmoins on ne peut se fier, dans une chose si importante, au jugement des autres. C'est pourquoi qu'on fasse venir de France, d'Espagne et d'Allemagne, des hommes célèbres et savants, et qu'en outre on communique l'affaire à l'Université. On pourrait, en attendant, et laissant de côté le point principal, définir dans une constitution quelques propositions qui n'offrent pas de difficulté et de péril en cette matière.

« Le cardinal *d'Ascoli* (dominicain) : que dans cette affaire c'est le moment de l'enfantement, et que par conséquent le travail est plus grand. Qu'il se rappelle avoir lu dans les commentaires de Pie II qu'entre les Dominicains et les Mineurs surgit une controverse touchant le sang du Christ, et que Pie II, après avoir fait discuter l'article en sa présence, lui, aussi bien que tous (car tous les cardinaux tenaient pour les Dominicains) ne voulut pas décider l'article pour ne pas discréditer les frères Mineurs, qui étaient utiles dans la prédication pour l'entreprise contre les Turcs. Que pour cette raison, il jugeait que, dans la décision qu'il disait que de toute manière on devait prendre selon le vœu des consulteurs, en approuvant la censure des 42 propositions il fallait avoir grand soin de ne pas parler des Jésuites. C'est pourquoi il tenait que, quant au point

principal de la prédétermination physique, on devait faire une Bulle particulière dans laquelle on raconterait que sur l'interprétation du Concile de Trente il avait surgi une difficulté entre quelques théologiens, parce que le Concile dit que nécessairement *requiritur quod liberum arbitrium sit motum a Deo*, et que quelques-uns prétendaient que *moveat physice realiter et efficienter* et quelques autres *congrue et moraliter*, et que par conséquent etc. Quant aux 42 propositions extraites du livre de Molina, qu'on les condamne comme contenues dans le livre de Molina.

« *Giory* fut de l'avis que, bien que la question fût difficile, néanmoins il inclinait davantage du côté qui attribuait une plus grande puissance au Bon Dieu ; mais qu'il était aussi, lui, du sentiment qu'il fallait étudier mieux cette affaire.

« *Bianchetto* : que des paroles du Concile il lui paraissait qu'on pouvait tirer que, sans l'aide du Seigneur, nous ne pouvons rien faire de bon, en pesant ce qu'il dit du don de persévérance et une oraison de l'Église où il est dit : *sine te nihil potest mortalis infirmitas* ; d'où il inférait qu'il aimait l'opinion des pères de saint Dominique. Mais pour la gravité de l'affaire on doit prendre plus de soins, et devant d'autres cardinaux et censeurs voir si Molina enseigne les 42 propositions.

« *Arrigone* : la même chose, et qu'il ne lui paraissait pas qu'il fût bon de suspendre le livre de Molina, bien qu'il l'eût d'abord pensé, ni de déclarer des propositions comme certaines et résolues, parce que *non sunt multiplicanda entia inutiliter*, et qu'on donnerait occasion aux hérétiques d'écrire contre ces propositions.

« *Bellarmin* (jésuite) : que l'opinion de la prédétermination physique est de Calvin et de Luther, et que les pères Dominicains sont dignes d'excuse, parce qu'ils n'ont pas lu les livres des hérétiques ; que Bannez a parlé plus mal que Molina blâmant saint Augustin dans la matière de la réprobation ; que le livre de Molina a été approuvé par deux Universités ; qu'on pourrait faire une Bulle dans laquelle on condamnerait des propositions certaines sur les-

quelles s'accordent l'un et l'autre parti, et qu'on laisserait le plus difficile, comme a fait Célestin.

« *Du Perron* : que l'opinion de la prédétermination serait très bien acceptée et souscrite par les hérétiques ; que Calvin l'énonça *in sensu supposito*, et que *in sensu supposito* le concile de Trente la condamna, en disant simplement que l'homme *potest abjicere gratiam*. Il s'efforça de montrer que l'opinion des Jésuites était éloignée des pélagiens, avec beaucoup de textes de saint Augustin où saint Augustin montre que les pélagiens n'admettaient pas l'illumination dans l'intelligence et la préparation dans la volonté, mais seulement dans la loi et la doctrine éternelles. Qu'on ne devait en aucune manière suspendre le livre de Molina, et plutôt qu'on devait suspendre celui de Bannez pour des raisons déjà dites. Qu'il fallait dire que l'affaire n'était pas terminée, et qu'on voulait faire plus grande diligence, mais en réalité ne rien faire. Qu'on traînerait ainsi l'affaire et qu'on la laisserait s'assoupir ; que peut-être Dieu ferait que les partis s'accordassent et variassent moins.

« *Buffalo* : qu'on ne fasse pas d'autre diligence, parce qu'en le faisant on mettra le monde sens dessus dessous, et ce ne sera pas de la dignité du Siège Apostolique ; qu'il lui paraît à lui qu'on devrait en venir à la définition dans un sens ou dans l'autre, ou bien déclarer que l'un et l'autre parti est probable.

« *Saint-Eusèbe* : que si l'opinion de l'un ou l'autre parti est hérétique, qu'on vienne à la définition ; sinon, qu'on laisse courir.

« *Nous :* que, touchant la grâce du Seigneur le concile a défini *quod necessarium sit quod liberum arbitrium moveatur a Deo*, et que la difficulté est *an moveat physice vel moraliter* ; et qu'il eût été bien à désirer que dans l'Église n'ait pas eu lieu cette discussion, parce que des discordes on se jette dans les erreurs, et que par conséquent il serait bon de le déclarer. Toutefois nous ne voyons pas que présentement il y ait cette nécessité, parce que

l'opinion des Dominicains est très différente de celle de Calvin, puisque les Dominicains disent que la grâce *non destruit sed perficit liberum arbitrium*, et que *homo operatur juxta modum suum, id est libere;* et les Jésuites sont différents des pélagiens, lesquels posaient le principe du salut en nous, et eux disent le contraire. Par conséquent n'y ayant pas une nécessité pressante de venir à cette définition, on peut traîner l'affaire jusqu'à ce que le temps porte conseil. Quant à la proposition, savoir, de faire une constitution dans laquelle on déclarerait les choses qui ne sont pas en controverse, cela ne paraît pas bien, parce que ce n'est pas nécessaire, et qu'on donnerait une occasion de cavillations aux hérétiques, et que si les propositions sont mauvaises, pour quelques-unes de cette nature le Saint-Office pourra procéder contre ceux qui les auront soutenues.

« Que l'on pourra, par conséquent, mieux penser à cette question particulière des propositions, et conférer aussi de cette affaire avec l'Université et autres théologiens.

« Que les censeurs iront à leur résidence, et que les secrétaires resteront, ce qui fut approuvé de tous ; qu'on ne dise rien des résolutions et des discours faits dans la congrégation, mais qu'on dise seulement que plus tard nous donnerons la solution ; que les censeurs et les disputants se mettent en route. Nous avons aussi imposé des censures pour qu'on ne parle pas avec les consulteurs. «

Abrégé de la réponse de Paul V à l'ambassadeur d'Espagne, 1611

« Qu'on avait beaucoup travaillé dans cette affaire ;

« Qu'il déplaît beaucoup que ces religieux procèdent avec une haine si sauvage et comme enragée les uns contre les autres ;

« Que nous ne négligeons pas ce sujet, mais que nous y tenons notre pensée appliquée ;

« Qu'il a été sursis en cela pour trois raisons :

« La première, pour bien l'éclaircir, et parce que le temps

enseigne et montre la vérité des choses, vu qu'il est le grand juge et censeur des choses ;

« La seconde, parce que les uns et les autres s'accordent en substance avec la vérité catholique, savoir que Dieu, par l'efficacité de sa grâce, fait faire *et facit de nolentibus volentes et flectit et immutat hominum voluntates*, de quoi il est question ; mais ils sont divisés seulement sur le mode, parce que les Dominicains disent qu'il prédétermine notre volonté physiquement, *hoc est realiter et efficienter*, et que les jésuites tiennent qu'il le fait *congrue et moraliter*, opinions qui l'une et l'autre peuvent être défendues ;

« La troisième parce que, dans ces temps dans lesquels il y a tant d'hérésies, il convient beaucoup de conserver et maintenir la réputation et le crédit de ces religions, et que de discréditer l'une peut entraîner un grand dommage.....

. . . . . .

« Que le pape Clément s'était repenti de s'être noyé dans cette affaire, et qu'après tant et tant d'années de disputes, il ne trouvait plus comment en sortir.

. . . . . .

« Que les définitions se font quand quelque opinion est erronée ou hérétique, et non quand elle n'est pas telle.....

« Que nous tenons toujours en pensée cette affaire, et quand viendront les temps et le besoin, nous ferons ce qu'il sera convenable de faire et nous publierons notre déclaration.

« Que nous n'avons pas procédé dans cette affaire *ex capite nostro* ; que si, à l'occasion de la dispute présente, l'un ou l'autre parti émet des propositions mauvaises et dignes de censures, le Saint-Office fera son devoir... »

Le doute n'est pas possible, l'omission a été volontaire de la part du théologien prémotioniste ; des documents de cette importance, en une pareille question, ne s'oublient pas. Le P. Dummermuth ne veut pas que ses lecteurs apprennent, au moins par son fait, que le livre de Molina

n'a pas été condamné, que tant de discussions et si longues et si acharnées ont abouti, en définitive, à une ordonnance de non-lieu. Quelles ont été ses raisons? inutile de le demander ; ainsi que lui-même le dit plus d'une fois du P. Schneemann, les conséquences l'ont arrêté. En effet, pour qui lit ces pièces dans un esprit d'impartialité, il ressort que les deux systèmes, prémotioniste et moliniste, soit au cours de la congrégation du 28 août, soit à son issue, ont été mis sur le pied d'une parfaite égalité; tous les deux ont été accusés, et même si l'on écoute bien les voix qui parlent, aucune ne s'est prononcée contre le molinisme avec autant de force que certaines autres contre le prémotionisme; ni l'un ni l'autre n'a été condamné. Les deux opinions sont probables, chacun est libre de choisir celle qu'il veut, aucune ne peut s'attribuer le privilège de la vérité et de la certitude. Peut-être saint Thomas a-t-il enseigné la prédétermination, peut-être les Bannésiens parviendront-ils à le prouver : n'importe, le prestige de son nom ne tranchera pas la la question, car il n'y a pas obligation de le suivre sur ce terrain. Personne assurément qui ne voie combien, dès lors, le système prémotioniste perd, je ne dis pas de sa vérité, si de fait il est vrai, mais de ce poids d'autorité et d'ancienneté dont il se glorifie avec une confiance, il faut oser le dire, quelque peu téméraire.

L. Baudier, S. J.

(*A suivre*).

BIBLIOGRAPHIE

L'UNIVERSALILÉ DU DÉLUGE par Jos. BRUCKER, S. J. Paris, Lethielleux, — Bruxelles, A. Vromant, 3, rue de la Chapelle.

Lorsque M. l'abbé Motais publia son livre sur *Le déluge biblique*, tout le monde, certes, dut reconnaître dans l'auteur un ami dévoué de la cause chrétienne. Il n'avait qu'un but, la débarrasser de tout ce qu'il croyait lui être étranger, pour conserver avec moins de difficulté ce qu'elle a d'essentiel. Mais sous l'influence de cette pensée, quelles concessions il fait à nos adversaires ! Quelles hardies et aussi quelles périlleuses obscurités de langage !

De tous côtés, les réclamations se sont élevées. Au moment où nous venions de lire, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, les pages par lesquelles M. l'abbé Rambouillet termine la série des très remarquables articles qu'il a écrits contre le livre de M. Motais, nous avons reçu une brochure qui, elle aussi, discute et combat cet ouvrage.

Cette brochure est un extrait *de la Revue des questions scientifiques*. Elle porte la signature du R. P. Jos. Brucker S. J. Nous demandons à l'auteur de trouver bon que nous fassions l'analyse de son travail, d'abord pour notre compte personnel, et ensuite pour l'utilité de nos lecteurs.

Le plan de la brochure est le même que celui du livre qu'elle réfute. Elle le suit pas à pas. Le P. Jos. Brucker commence par déclarer qu'il rejette lui-même, comme M. Motais, l'universalité absolue du déluge. Il veut établir l'universalité de ce fléau seulement quant au genre

humain, mais réfuter ceux qui ont cru pouvoir, malgré la généralité des expressions de la Bible, en excepter des peuples entiers.

« Nous nous tenons, dit-il, à ce principe sans lequel nous ne concevons pas d'exégèse sérieuse, que la portée des expressions générales doit être déterminée dans chaque cas par le contexte, (p. 11). » Or, dans le récit de Moïse, il est dit que toute la terre fut couverte par les eaux du déluge et que tous les hommes périrent, à l'exception de Noé et de sa famille. C'est un fait certain, d'après le contexte, que la terre fut ravagée à cause des crimes des hommes. C'est par conséquent l'étendue de la population humaine à atteindre qui détermine les limites de l'inondation. D'où il suit que M. Motais ne prouve rien quand il essaie de montrer que dans le langage scripturaire, l'expression « *toute la terre* » a parfois un sens restreint.

Le mot hébreu que la Vulgate a rendu par *homo*, *homines*, est dans tout le récit *hâadam*. Mais ce substantif avec son article ne désigne jamais que le premier homme, l'homme par excellence, ou bien l'espèce humaine tout entière, à moins qu'une restriction ne soit expressément faite dans le texte. Nest-ce donc pas uniquement pour le besoin de sa cause que M. Motais lui donne une signification limitée ?

Si nous regardons le contexte immédiat, nous entendons Dieu déclarer sa résolution de détruire *l'homme qu'il a créé*, parce que la méchanceté de l'homme sur la terre était grande et que la tendance de ses aspirations était constamment mauvaise. *Dieu se repent d'avoir fait l'homme.* Est-ce que seuls les fils de Seth étaient les créatures de Dieu ? Est-ce que seuls ils avaient offensé la majesté divine par leurs iniquités ?

M. Motais déclare que c'est uniquement par préjugé que nous comprenons les Caïnites dans la destruction diluvienne. Il faut *a priori*, dit-il, que le déluge soit universel, et pour légitimer cette conception force est de réunir dans un même crime toutes les races existantes. Non, dit la

brochure que nous étudions, ce raisonnement n'est pas celui des défenseurs de l'universalité du déluge. Suivant eux, ou plutôt suivant le texte formel de la Genèse, ce qui a nécessité le fléau, c'est l'universalité de la corruption qui, d'abord limitée à une partie du genre humain, a, par suite d'unions coupables, envahi l'humanité entière. C'est à ce point de vue qu'il faut envisager l'opinion des défenseurs de l'universabilité si on veut la réfuter. Si l'on crée à sa guise des arguments de fantaisie pour se donner le plaisir et la facilité de les détruire, il n'est pas bien de les présenter au public comme les seules preuves de la thèse que l'on combat.

On nous parle du point de vue subjectif auquel se serait placé l'auteur de la Genèse. Ce récit, dit-on, ressemble à cent autres de la Bible où l'écrivain mesure le monde à l'horizon de sa peusée. Le subjectivisme ne serait-il point chez ceux qui croient le voir en Moïse ? Est-il prouvé que dans le récit du déluge l'horizon du narrateur n'était pas et ne pouvait être le monde entier ? M. Motais n'hésite pas à trancher la question. On sait, dit-il, que la tradition patriarcale, et plus tard la tradition juive, a pour cadre exclusif l'histoire de la lignée choisie. Admettons pour un instant cette assertion. Est-ce que la destruction du genre humain à l'exception d'une seule famille, ne touche pas d'assez près à l'histoire de la lignée choisie et à ses destinées, pour que l'historien ne sorte pas de son plan tracé par la plume de M. Motais, en la relatant ?

Non, dira l'auteur du *Déluge biblique*, le récit de Moïse ne comprend pas tous les peuples. La Genèse, en effet, se compose d'une série de monographies dont le cadre est formé par les généalogies patriarcales, et va se resserrant de plus en plus, par l'élimination des branches latérales de la famille élue ; chacune de ces monographies est complètement distincte et séparée de celle qui la précède; jamais Moïse ne fait une allusion ou un retour vers ceux qu'il a laissés sur son chemin après avoir écrit leur histoire pour la part qu'elle pouvait avoir dans son plan.

Comment donc ferions-nous entrer les Caïnites dans le déluge ?

« Nous sommes fâché, dit le P. Jos. Brucker, d'avoir à dire que cet argument d'apparence si rigoureuse, pèche par la base. Au lieu d'une seule infraction à cette loi..., nous en trouvons presque autant que le livre de la Genèse compte de sections ou monographies patriarcales. » Et il prouve très bien son assertion.

Quel est du reste, ajoute-t-il, le dessein de l'Esprit Saint qui inspire l'auteur de la Genèse ? N'est-ce pas de montrer que la divine Providence offre ses bienfaits à tout le genre humain, et que si ses manifestations spéciales ont été peu à peu localisées chez un peuple de choix, les hommes ne doivent s'en prendre qu'à leur ingratitude? Ce grand enseignement disparaît presque en entier dans l'hypothèse de M. Motais.

Vient ensuite l'explication de différents passages de l'Écriture qui peuvent corroborer les preuves de l'universalité du déluge tirées du livre de la Genèse, et qui ont été ou mal saisis ou passés sous silence dans le *Déluge biblique*.

Après avoir jugé ce livre par l'Écriture, le P. Jos. Brucker l'appelle devant la Tradition. Et voici ce qu'il trouve.

Premièrement, M. Motais s'est exprimé avec si peu de clarté sur l'autorité de la Tradition dans l'interprétation de l'Ecriture, qu'un homme prudent n'osera pas se promettre d'avoir saisi parfaitement sa pensée. L'obscurité, du reste, est un des caractères de son livre.

Secondement, il est difficile de voir à quelles sortes de vérités s'étend selon lui l'autorité du *consensus* traditionnel. « Il semble réduire les matières qui peuvent être l'objet d'un témoignage infaillible de la Tradition aux vérités de première importance, qu'on ne saurait nier sans devenir hérétique ; puis exiger que les affirmations des Pères, pour avoir droit à entrer en compte dans le *consensus* infaillible, soient comme autant de jugements dogma-

tiques déclarant les vérités dont il s'agit dogmes de foi (p. 33). »

Peut être n'est-ce pas là sa pensée? Mais comment la saisir? N'est-ce pas un grave défaut d'être obscur sur un point aussi important de la dogmatique générale? En dehors du jugement dogmatique, qui fait de la vérité un dogme et de l'erreur une hérésie, il y a sans doute dans la Tradition une autorité avec laquelle il faut compter. Impossible de voir ce qu'en pense M. Motais.

Troisièmement, pour savoir si la matière en question est ou n'est pas du domaine de l'autorité des Pères, ne déclarons pas *a priori* qu'elle n'a qu'une importance secondaire, qu'elle n'est pas nécessairement liée avec les points essentiels du dogme révélé. Voyons d'abord comment les Pères en ont jugé. Que tel soit le procédé à suivre, les théologiens les plus autorisés l'affirment.

Enfin, il est regrettable que les théologiens sur lesquels l'auteur du *Déluge biblique* cherche à s'appuyer ne soient pas toujours cités par lui d'une manière complète. I arrive ainsi à leur prêter des conclusions que certainement ils n'auraient pas avouées.

Ces préambules posés, le P. Jos. Brucker donne les raisons qui, à ses yeux, font *une loi* à l'interprète chrétien de s'attacher au sens traditionnel pour l'explication du récit de Moïse. Le fait de l'universalité du déluge quant à l'humanité, dit-il, a été exposé par les Pères comme une vérité connexe avec la foi. Il ne nous est donc pas permis d'abandonner leur doctrine. Il développe les raisons de son opinion et répond aux objections de celui qu'il combat. La preuve que les Pères ont parlé du déluge comme d'une question touchant à la foi est, croyons-nous, présentée sous une forme neuve. En s'unissant à ce qui avait été dit déjà, cette nouvelle argumentation nous montre avec évidence que M. Motais l'a vraiment pris de trop haut avec la Tradition, et qu'il n'a point rencontré, malgré ses recherches, de quoi autoriser sa thèse et lui donner le pas sur l'ancienne doctrine.

Nous sommes ainsi conduits à l'examen de la dernière partie du *Déluge biblique*. C'est là que sont réunies en faveur de la non-universalité les objections tirées de la géologie, de la linguistique, de l'ethnographie. Sans doute sur tous ces points il y a des difficultés à éclaircir. Mais comment a-t-on prétendu faire de ces difficultés des preuves positives contre le sentiment de l'antiquité ? Non, la terre, le langage de l'homme, l'histoire des peuples, ne déposent point contre la croyance à l'universalité du déluge. La plupart des difficultés que l'on élève de ces différents chefs reposent sur des hypothèses plus que douteuses ; ces hypothèses iraient même parfois logiquement à des conclusions que leurs auteurs seraient les premiers à désavouer.

Comme on le voit, la brochure que nous venons d'analyser est un exposé assez complet de la question du déluge. L'auteur la considère sous les différents aspects où la critique contemporaine l'a présentée.

Exprimerons-nous, en finissant, quelques critiques qui tiennent une bien petite place dans l'impression générale de satisfaction que nous avons éprouvée en lisant la brochure ?

Nous aurions peut-être à signaler quelques points qui ne paraissent pas avoir été traités avec le même soin que les autres. Les raisons pour lesquelles l'auteur croit devoir abandonner l'universalité absolue du déluge ne nous paraissent pas absolument convaincantes ; et si nous admettions la conclusion, ce ne serait certainement pas à cause des prémisses.

Il pourra se faire aussi que l'on trouve un peu dure et un peu trop expressive cette phrase de la page 65 : «... Nous pensons qu'il n'y a pas à proprement parler de *chronologie biblique* pour les premiers âges de l'humanité. »

Parfois aussi les arguments se rapportant à un même chef gagneraient à être plus condensés ; quand ils sont épars la pensée paraît inachevée, et elle ne donne point tout ce qu'elle promettait d'abord.

Si ce sont là des défauts, ils ne nous empêchent pas

d'admirer le talent d'exposition de l'auteur. Son travail contribuera pour une large part à dissiper les nuages amassés par la critique moderne sur un grand fait biblique, et nous tenons à dire combien ce service excite notre reconnaissance.

A. Prunier.

Saint Pierre et les premières années du Christianisme, par l'abbé C. Fouard. — 1 vol. in-8° de xxvi-562 pages avec cartes et plans.— Librairie Lecoffre.

M. l'abbé Fouard, auteur d'une vie de N.-S. Jésus-Christ que beaucoup de lecteurs ont appréciée, a continué la publication de ses études religieuses, par le livre dont nous venons d'énoncer le titre, et dont Mgr. l'archevêque de Rouen a approuvé et loué la publication. L'auteur a cherché à suivre Renan, sur le terrain des *Origines du Christianisme*, et il a employé toute sa science et son érudition à réfuter par de catégoriques affirmations, les doutes et les négations du scandaleux écrivain.

M. Fouard appartenait à la Faculté de Théologie de Rouen, qu'une loi récente de l'État a supprimée, et, si nous ne nous trompons, son livre doit être composé des leçons faites à son auditoire. Il a mis à profit une véritable science de l'hébreu et du grec, une connaissance approfondie du Talmud et des auteurs contemporains, surtout de Josèphe. A ce titre, son volume peut être utile à la cause catholique. Mais l'origine de ce livre a empêché l'auteur de se montrer aussi théologien que son sujet le comportait. De graves questions sont soulevées au sujet de ces premières années de l'Église où se manifestent, par les Apôtres, les œuvres du Dieu Sauveur, telles que la sainte hiérarchie, les sacrements, le baptême, la confirmation, l'ordre, l'eucharistie, l'Église elle-même tout entière, telle qu'elle fut conçue et élaborée dans le plan divin.

M. Fouard y touche en passant ; pourquoi ne les a-t-il pas étudiées plus profondément en confirmant ce qu'il dit par l'étude des grands théologiens? Sans doute, nous le répétons, son auditoire ne le comportait point, et c'est pour celà, par exemple, qu'il a dû reléguer dans un appendice la question si importante du séjour, de l'épiscopat et de la mort de saint Pierre à Rome. Qu'il ne prenne point cette observation comme un trop vif reproche, mais comme un désir qui, nous l'espérons, se réalisera dans les œuvres futures du savant historien, désormais libre des entraves qui gênaient sa marche dans le domaine des sciences sacrées.

A. Pillet.

La cité anti-chrétienne au XIXe siècle, par le R. P. dom Benoît. — Seconde partie ; la Franc-Maçonnerie, — deux volumes in-8°.— Victor Palmé.

L'an dernier nous avons annoncé et nous avons loué, à la suite de personnages bien plus autorisés que nous, la première partie de l'ouvrage que le R. P. dom Benoît publie sur les erreurs modernes. Le savant religieux a continué son œuvre. Dans les deux volumes que nous annonçons aujourd'hui, il étudie l'organisation et la fédération de tous les sectateurs des doctrines perverses de notre siècle, dans cette grande armée qui s'appelle la franc-maçonnerie. Cette multitude qui, elle aussi, a le droit de s'appeler légion, comme les démons précipités dans le lac de Génézareth, a son mot d'ordre, ses théories, ses chefs et son but. Au fond, ses coryphées ne font que répéter après tous les hérétiques de tous les siècles, le vieux mot de Satan : *Non serviam*, et comme les païens d'autrefois, que Dieu avait livrés à leur sens réprouvé, elle aboutit aux hontes et aux ignominies de la chair.

Des auteurs bien placés pour étudier la composition de cette armée redoutable, en ont parlé avec une vigueur toute apostolique, comme plusieurs de nos évêques, ou bien avec une connaissance approfondie et pratique de la matière, comme un nouveau converti que nous n'avons pas besoin de désigner plus clairement. L'ouvrage du P. dom Benoît sera utile encore à ceux qui veulent s'éclairer complètement. Les renseignements qu'il nous donne sont nombreux, précis et classés avec l'ordre et la méthode qu caractérisaient déjà la première partie de son grand ouvrage.

A. Pillet.

Histoire abrégée de la religion, publiée sous les auspices de Mgr. Sourrieu, évêque de Châlons.

Ce livre est bien exigu par le format et le volume, il ne contient que 56 pages petit in-12. Mais il renferme beaucoup de choses : toute l'Histoire Sainte, celle de N. S. Jésus-Christ, et celle de l'Église. Il est écrit simplement, pour les enfants du catéchisme : il n'en mérite pas moins une mention dans notre Revue ; la science de la religion n'est-elle pas la première des sciences ecclésiastiques ?

C'est d'ailleurs un docteur en théologie qui est l'auteur de ce manuel; nous nous en félicitons. Il faut beaucoup de science pour parler clairement et brièvement de choses aussi complexes et aussi profondes. Un bon résumé de l'histoire de l'Église tout entière, c'est-à-dire depuis Adam jusqu'à nous, n'est pas chose aussi facile à faire qu'on pourrait peut-être le croire au premier abord. Notre ami du diocèse de Châlons y a montré, non seulement sa science, mais encore son amour l'Église et de son zèle pour l'instruction de ceux qui ont été ici-bas les préférés du Sauveur.

Nous permettra-t-il de lui indiquer certains passages que

nous voudrions voir modifier dans une seconde édition ? Pourquoi, en effet, page 7, dit-il que la montagne appelée Moriah fut nommée ensuite Calvaire ? A la page 31, il indique l'année 66 comme étant celle du martyre des saints apôtres Pierre et Paul, et cependant les fêtes centenaires celébrées en 1867 ne sont pas encore tombées dans l'oubli. Enfin, sans vouloir rien enlever à la gloire de Bossuet, n'est-ce point exagérer un peu que de le nommer après Bellarmin et S. François de Sales, en disant que c'est lui qui *surtout* a défendu la foi catholique contre les Protestants ?

A. Pillet.

Correspondance du P. Jean Baptiste Aubry, des Missions Étrangères, Missionnaire au Kouy-Tcheou.—1 vol. in-8°, chez l'éditeur, M. le Curé de Dreslincourt, par Ribécourt (Oise), et chez Trézel, libraire à Beauvais.

La main d'un frère a réuni et publié dans un beau volume, imprimé chez Desclée, un certain nombre de lettres datées de la route qui conduit dans l'Extrême Orient, ou bien de bourgades, au nom barbare, situées au cœur de la Chine. Avant de quitter la France, M. l'abbé Aubry avait été un des élèves les plus distingués du Collège Romain et du Séminaire Français. Professeur pendant quelques années au Séminaire de Beauvais, son diocèse natal, il avait cultivé les rares aptitudes dont il était doué pour les études théologiques. Plusieurs de ses lettres, d'autres papiers, qui, nous l'espérons, verront aussi le jour, montrent ce qu'il eût pu devenir, si la voix de Dieu ne l'avait appelé à un ministère plus actif. A plusieurs reprises, il signale comme un des plus durs sacrifices acceptés par lui, l'isolement intellectuel où il se trouve; et cependant il suit, avec un œil attentif, le mouvement qui se produit ou pa-

raît se produire en France au sujet de ses chères études théologiques.

Mais là n'est pas tout l'intérêt de ce volume ; esprit fin et distingué, l'abbé Aubry était un maître dans l'art d'écrire et d'exprimer ce qu'il voyait, et ce qu'il entendait. Ses lettres sont une vraie photographie de la Chine et des Chinois, des païens avec leurs vices et leur civilisation surfaite et corrompue, des chrétiens avec leurs qualités et leurs défauts. La vie du missionnaire dans ces contrées lointaines y est retracée avec ses privations, ses dangers, ses tristesses, mais aussi ses joies et ses consolations. Ce livre devrait être placé dans la bibliothèque de tous nos Séminaires. Il éclairerait les vocations qui se manifestent, grâce à Dieu, en si grand nombre ; il ferait voir ce qu'il faut d'intelligence, d'étude, de force, d'énergie, et surtout de solide piété pour être un vrai missionnaire, et pour faire du bien dans ces conditions pénibles et difficiles.

A plusieurs reprises, le P. Aubry semble résumer toute sa vie intellectuelle et morale en disant qu'il est et qu'il veut être toujours un prêtre *radical*. Que Dieu bénisse et multiplie ce radicalisme bienfaisant qui est, en effet, le caractère des bons prêtres, des théologiens sérieux et des véritables apôtres de tous les siècles et de tous les pays!

Dieu n'a pas laissé longtemps sans récompense le vaillant et pieux semeur de la bonne nouvelle. Après six ans de labeur obstiné et fécond, le 19 septembre 1882, l'abbé Aubry est mort, comme il l'avait demandé dans un désir sublime, « complètement délaissé, seul, sans une attention délicate et affectueuse, sans un ami, sans une main française pour lui épargner le contact des Chinois, sans même un prêtre pour lui adoucir les dernières heures et le rassurer contre l'éternité. »

Ces paroles écrites de sa main, mieux que tout ce que nous pourrions ajouter, ne suffisent-elles pas à faire connaître, vénérer et aimer un tel prêtre ?

L'abbé A. Pillet.

De sollicitatione, auctore Æmilio Berardi, Parocho et Examinatore pro-synodali. In-8, Faventiæ, 1886.

Casus conscientiæ, par le même auteur. In-8, p. 43.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent avantageusement cet écrivain, dont nous avons signalé déjà plusieurs ouvrages. Après une étude approfondie sur l'ensemble de la théologie morale, il s'applique à des questions spéciales.

La question de la sollicitation est des plus épineuses, et cependant elle s'impose à l'attention de tout confesseur ; aussi un grand nombre d'écrivains s'en sont-ils occupés d'une manière spéciale. Parmi ces traités, celui que nous signalons tient une place honorable. On y retrouve toutes les qualités que nous avons remarquées dans les autres écrits de l'auteur : précision, clarté, abondance, mais surtout grande modération dans le choix des opinions.

Le sujet est divisé en dix-huit articles.

Après quelques notions générales, l'auteur étudie ce qui concerne la personne qui sollicite et la personne sollicitée. Il s'occupe ensuite de la sollicitation considérée soit en elle-même, soit dans les diverses circonstances de temps et de lieu où elle doit se produire pour donner lieu à la dénonciation. Les divers modes de la dénonciation, le temps dans lequel elle doit être faite, la peine d'excommunication qui frappe ceux qui ne la font pas, l'obligation qui incombe aux personnes qui ont eu connaissance de la sollicitation de dénoncer, les peines portées contre les sollicitants, les causes qui peuvent excuser de la dénonciation, l'obligation pour le confesseur d'avertir le pénitent, les règles à suivre s'il refuse d'aller trouver personnellement l'évêque : tels sont les sujets examinés par l'auteur. Il termine par un article sur les dénonciations calomnieuses considérées soit au point de vue du droit naturel, soit au point de vue du droit positif.

La petite brochure intitulée *Casus conscientiæ* renferme six études présentées sous forme de cas de conscience et

développées en présence du vicaire capitulaire et du clergé de Faënza. Voici les titres de ces cas de conscience : I. De l'obligation des curés par rapport au catéchisme et à la prédication II. Des obligations du clergé pendant le choléra. III. De l'absolution du complice. IV. Des devoirs du confesseur à l'égard des récidifs. V. Des conventions par rapport aux honoraires de messes. VI. De la conduite à tenir à l'égard d'un moribond qui, après avoir renvoyé son épouse légitime, a contracté une nouvelle union devant l'autorité civile. Pour ce dernier cas l'auteur se place dans l'hypothèse de la loi italienne, qui n'oblige pas les époux qui veulent se contenter du mariage religieux à faire un contrat devant l'autorité civile, mais qui ne reconnaît aucune valeur légale à ce mariage. Le cas est le même chez nous pour ceux qui ont obtenu la prononciation du divorce et qui ont contracté une nouvelle union. D'après les règles générales, le moribond devrait d'abord renvoyer la seconde épouse, qui n'est qu'une concubine. Mais si celle-ci ne veut pas s'éloigner volontairement, comme la loi civile l'autorise à habiter le domicile de son mari, on se trouve en présence d'une occasion nécessaire. D'autre part, que faire des enfants, s'il y en a ? Comment pourvoir à leur subsistance ? Quelle obligation pour le mari de pourvoir à l'entretien de son épouse légitime et de compenser les dommages qui sont résultés pour elle du divorce ? A-t-il quelques obligations à l'égard de la seconde femme ?

Comme on le voit, cette question est fort intéressante et traitée à un point de vue pratique. Il en est ainsi des autres.

Nous recommandons ces deux ouvrages aux amateurs des études sérieuses et nous leur conseillons de s'adresser à l'auteur lui-même.

A. Tachy.

Tractatus de casibus reservatis in quo quicquid ad forum conscientiæ spectat ex recentioribus S. Sedis constitutionibus et decretis breviter explicatur, auctore J. B. Becamel, in majori seminario Briocensi Theologiæ Moralis professore. — Paris, Lecoffre, 1 vol. in-12. 1886.

C'est un chapitre du traité de la Pénitence que M. le professeur de Morale du Grand Séminaire de Saint-Brieuc nous a donné, avec un peu plus de développements qu'il n'en comporte d'ordinaire dans le cours des études théologiques. Il étudie d'abord les caractères généraux de la réserve, c'est-à-dire sa nature, les conditions requises pour qu'on l'encoure, l'interprétation que l'on doit en faire et les causes qui en excusent. Ces questions générales sont traitées en 34 pages, où l'auteur a heureusement condensé, dans un style facile à suivre et clair, mais dans lequel chaque mot porte, les longues expositions des canonistes.

La seconde partie, ou le chapitre II, est consacrée aux cas réservés en particulier. M. Bécamel, dès le principe, établit qu'il n'y a plus aujourd'hui, en fait de censures *latæ sententiæ*, que celles contenues dans la constitution *Apostolicæ Sedis*, celles portées directement par le concile de Trente, celles qui concernent l'élection du Souverain Pontife, le gouvernement intérieur des ordres et des instituts religieux ainsi que des œuvres pies, celles portées contre les missionnaires qui s'adonnent au négoce, enfin celles qui ont été portées par le Souverain Pontife depuis la promulgation de la constitution *Apostolicæ Sedis*. Il nous donne ensuite une explication fort courte des différentes censures en particulier. Point de digressions inutiles ni de discussions. La doctrine est exposée, ou plutôt résumée ; lorsqu'il y a plusieurs opinions, elles sont indiquées en quelques mots, avec leur degré de probabilité.

Nous trouvons l'auteur un peu sévère lorsqu'il fixe à 225 francs la limite au-delà de laquelle un meuble ou un immeuble appartenant à une église est soustrait au pouvoir de l'évêque, quant à l'aliénation. Les canonistes sont

généralement plus larges. Il en est quelques-uns, il est vrai, qui fixent la somme à vingt-cinq écus romains, c'est-à-dire 214 fr. ; tel est Ferraris, qui cite plusieurs décisions des Congrégations romaines. Le cardinal de Luca varie entre cinquante et cent écus romains, 267 fr. 50 à 535 fr., suivant les lieux. Bouix fixe la somme de 500 francs, et il est suivi par le P. Meynaud. Selon Scavini, dans le diocèse de Navarre l'évêque pourrait autoriser la vente jusqu'à la somme de 515 fr. Les diverses décisions des Congrégations romaines sur ce point se rapprochent assez de la doctrine de Ferraris ; mais les canonistes y voient plutôt des exemples qu'une règle absolue, et ils en concluent généralement qu'on peut suivre la coutume de chaque diocèse.

Le troisième chapitre est consacré à l'absolution des cas réservés. M. Bécamel se demande qui peut en absoudre, soit directement, soit indirectement, quelles sont les conditions requises de la part du pénitent, et quelle méthode il faut suivre pour absoudre des différentes espèces de censures et pour exécuter les rescrits de la S. Pénitencerie.

L'ouvrage était imprimé lorsque fut publié le décret de la S. Inquisition, du 30 juin 1886, relativement à l'absolution de ceux qui ne peuvent personnellement aller à Rome. L'auteur avait adopté la doctrine généralement admise jusqu'ici qui les dispensait de solliciter l'absolution, soit par lettre, soit par un intermédiaire ; il devra modifier son enseignemont sur ce point et le ramener aux termes de l'important décret dont nous parlons.

En somme ce petit volume est plein de science ; on y sent l'homme du métier, qui a pesé toutes ses expressions et a donné le plus de doctrine possible dans un cadre assez restreint.

A. Tachy.

OUVRAGES RELATIFS A L'ÉDUCATION RELIGIEUSE DES SOURDS-MUETS.

Il n'est peut-être pas au monde d'êtres plus déshérités et plus à plaindre, surtout au point de vue surnaturel, que les sourds-muets. Créés pour vivre en relation avec les autres hommes, nés au milieu de la société, n'y sont-ils pas cependant dans un isolement et dans une infériorité qui rappellent l'homme grandi au milieu des forêts, loin de toute habitation et de tout commerce humain? Et comment connaissent-ils la foi? cette foi qui s'engendre par la parole, « *quæ est ex auditu.* » Et la leur enseigner n'est-ce pas une véritable œuvre d'apostolat et de dévouement comparable à celui des missionaires qui vont au-delà des mers chercher des sauvages à évangéliser, des infidèles à éclairer? C'est à cette œuvre que se sont dévoués, avec un zèle aussi éclairé que fécond, les *Petits Missionnaires des sourds-muets*, établis dans plusieurs villes d'Italie.

Zèle fécond : nous n'en demandons pour preuve que la Vie de Gregorio Venturini (*Vita del sordo-muto Gregorio Venturini allievo dell' instituto di Bologna.* Bologne, 1856, in-4°, pp. 33), ce pauvre et charmant enfant, sur lequel se fondaient les plus belles espérances, et qui, frappé coup sur coup de diverses maladies, devint en quelques mois sourd-muet, strabique et boiteux. Recueilli dans l'institut des sourds-muets de Bologne, il y fait, pendant les deux années qu'il a encore à vivre, de sensibles progrès en piété, en douceur, et acquiert une très grande habileté à traduire par gestes et par signes les pensées et les sentiments, que faisaient naître en lui un ardent amour de l'étude et la plus tendre dévotion.

Les Petits Missionnaires des sourds-muets ne se contentent pas de donner une pieuse et solide éducation, ils rédigent encore dans ce but d'excellents petits livres, par exemple : *Note di morale in ordine all' amministrazione de' SS. Sacramenti ai sordomuti.* (Bologne, 1877, in-16, pp. 160). — *Note sulla lingua italiana considerata nella sua jonazione in ordine al fonico insegnamento della pa-*

rola al nato-sordo. (Bologne, 1879, in-16, pp. 72.) — *Dottrina cristiana compendiata pei sordo-muti.* (Bologne, 1880, in-16 pp. 116.)

Les *Notes de morale* s'adressent aux ecclésiastiques désireux — et ils le sont tous — de venir autant que possible en aide aux sourds-muets. La Préface démontre que les soins accordés aux sourds-muets ne sont pas seulement une œuvre de charité, mais encore une œuvre de foi qui se recommande tout spécialement au zèle du clergé. Les notes et les « suggerimenti » dont elles sont suivies résument tout ce que la science morale enseigne sur l'administration des sacrements aux sourds-muets, et les moyens pratiques que fournit l'expérience d'instruire ces malheureux. Vient ensuite une revue des ordonnances de plusieurs évêques au sujet des sourds-muets, où sont exposés les différents devoirs des pasteurs : devoir de rechercher les sourds-muets, et de rappeler aux parents leurs obligations; devoir de faire entrer, autant que possible, ces enfants dans les instituts de sourds-muets, et là, de leur faire donner une formation convenable. Enfin un appendice rapporte, outre divers décrets des Congrégations Romaines, de nombreuses lettres dans lesquelles plusieurs évêques d'Italie ou de l'étranger, prenant en pitié le triste état des sourds muets, envisagent ce qui déjà se fait pour eux et l'œuvre très grande encore qui reste à accomplir.

Les *Notes sur la langue italienne* sont d'un philosophe. Après avoir distingué deux ordres de connaissance, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, et rappelé que l'intelligence ne connaît que par le moyen d'abstraction de la connaissance sensible, l'auteur expose comment un homme ne peut communiquer ses pensées à un autre homme qu'en les concrétisant, en les rendant sensibles par des actions, des manifestations extérieures, par le geste, la parole. Parmi les signes extérieurs, le plus apte à cette communication des idées est sans contredit la parole. De là, grande nécessité de l'enseigner aux sourds-muets. Or, comment les faire parler? L'homme apprend à

parler grâce à sa faculté auditive : le son vient jusqu'à lui, est perçu par l'oreille, conservé dans l'imagination et la mémoire, et c'est cette mémoire qui le guide dans la reproduction de ces sons. Mais le sourd ne peut de cette manière apprendre à parler. Il faut donc, s'il veut lui aussi avoir la parole, qu'il prenne un autre moyen : il étudiera, pour les reproduire, le mouvement des lèvres, les contractions du larynx, chez la personne qui lui parle ; il apprendra à placer sa langue, à règler sa respiration, de manière à imiter fidèlement les contractions, les mouvements, qu'il aura remarqués chez les autres ; et ainsi après de longs et laborieux efforts, il arrivera à produire des sons, puis des syllabes, des mots, et enfin des phrases complètes. Tout l'ouvrage est consacré à l'analyse du langage, à l'étude minutieuse de tous les faits dont l'ensemble constitue la parole, et à l'exposé des moyens à prendre pour arriver par douze degrés successifs à faire parler le muet. Il faut avoir lu cette brochure pour comprendre quels trésors de patience et de dévouement doivent déployer ceux qui se livrent à cette œuvre, souvent bien ingrate, hélas ! en ce monde, mais bien méritoire aux yeux de Dieu : on peut dire d'eux qu'ils ont réalisé la prophétie d'Isaïe : « Aperta erit lingua mutorum (1), » et qu'ils continuent l'œuvre du Christ : « Surdos fecit audire et mutos loqui (2). »

Le *Catéchisme pour les sourds-muets* est très court, et divisé, outre la partie qui comprend les exercices de piété, en trois parties, dont les deux dernières sont le développement et l'explication de la première. On y expose d'une façon très succincte et en même temps très claire et suffisante, toutes les vérités de foi dont la connaissance est indispensable. Notons un chapitre, celui des indulgences : ce chapitre n'est que la reproduction d'un décret de la Congrégation des Indulgences règlant les conditions dans lesquelles les sourds-muets peuvent gagner les indulgen-

(1) Is. XXXV. 6.
(2) Marc, VII, 37.

ces pour lesquelles sont prescrites des prières vocales : si ces prières sont publiques, il suffit que le sourd-muet s'unisse de cœur à la récitation qui en est faite ; si elles sont privées, il doit demander à son confesseur la commutation de ces prières en d'autres œuvres pieuses. Ce catéchisme peut encore servir pour l'éducation de tous ceux qui, pour une cause ou pour une autre, sont dans l'impossibilité de recevoir une instruction plus développée. Aussi sommes-nous heureux de le recommander, ainsi que les ouvrages précédents; et nous félicitons bien sincèrement les auteurs de l'acte de charité qu'ils ont accompli envers leurs confrères du clergé et envers les malheureux sourds-muets.

A. Faucieux.

ACTES DU SAINT SIÈGE

I

S. C. DE L'INQUISITION

Décret relatif à l'absolution des cas et censures réservés au Souverain Pontife.

Quæsitum fuit ab hac S. C. R. et U. I. :

I. Utrum tuto adhuc teneri possit sententia docens ad Episcopos aut ad quemlibet sacerdotem approbatum devolvi absolutionem casuum et censurarum, etiam speciali modo Papæ reservatorum, quando pœnitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi Sanctam Sedem ?

II. Quatenus negative, utrum recurrendum sit, saltem per litteras, ad eminentissimum Cardinalem majorem Pœnitentiarium pro omnibus casibus Papæ reservatis, nisi Episcopus habeat speciale indultum, præterquam in articulo mortis, ad obtinendum absolvendi facultatem ?

Feria IV, die 23 *Junii* 1886.

Emi ac Rmi Patres Cardinales, in rebus fidei generales inquisitores, suprascriptis dubiis mature perpensis, respondendum esse censuerunt :

Ad I. *Attenta praxi S. Pœnitentiariæ, præsertim ab edita Constitutione Apostolica sac. mem. Pii PP. IX quæ incipit* : Apostolicæ Sedis ; *Negative.*

Ad II. *Affirmative* ; at in casibus vere urgentioribus, in

quibus absolutio differri nequeat, absque periculo gravis scandali vel infamiæ, super quo Confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo Summo Pontifici reservatis, sub pœna tamen reincidentiæ in easdem censuras, nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium Confessarii absolutus recurrat ad S. Sedem. Facto verbo cum Sanctissimo.

Feria IV, die 30 *Junii* 1886,

SSmus resolutionem Emorum PP. approbavit et confirmavit.

JOSEPHUS MANCINI,
S. R. et U. Inquisit. Notarius.

II

S. PÉNITENCERIE

Interprétation des nouvelles clauses adoptées par la Daterie pour les dispenses matrimoniales.

Beatissime Pater,

Episcopus L. exponit quod inter novas clausulas, quibus Dataria Apostolica in expediendis dispensationibus matrimonialibus utitur, invenitur quædam tenoris sequentis : « Discretioni tuæ committimus et mandamus, ut de præmissis te diligenter informes, et si vera sint exposita, exponentes ab incestus reatu, sententiis et censuris, et pœnis ecclesiasticis et temporalibus in utroque foro, imposita eis propter incestum hujusmodi pœnitentia salutari, Aucto-

ritate Nostra hac vice tantum per te sive per alium, absolvas. Demum si tibi expediens videbitur quod dispensatio hujusmodi sit eis concedenda, cum eisdem exponentibus, remoto, quatenus adsit, scandalo, præsertim per separationem tempore tibi beneviso, si fieri poterit, Auctoritate Nostra ex gratia speciali dispenses, prolem susceptam, si quæ sit, et suscipiendam exinde legitimam decernendo. »
Hinc quæritur:

I. Utrum executor ad validitatem executionis quatuor teneatur ponere actus seu decreta distincta, id est actum primum, quo Parochum vel alium deleget ad verificationem causarum; actum secundum, quo executor sive per se, sive per alium, sponsis impertiatur absolutionem, et pœnitentiam imponat; actum tertium, quo sponsis scandalum reparandum injungatur; actum quartum, quo dispensatio, et prolis legitimatio concedatur?

Et quatenus negative:

II. Utrum sufficiat ponere duos actus seu decreta, scilicet primum seu decretum quo parochus seu alius delegetur ad verificationem causarum; secundum actum seu decretum, quo sponsis sive per executorem, sive per alium impertiatur absolutio, et imponatur pœnitentia, scandalum reparandum injungatur, dispensatio concedatur, et prolis legitimatio; et quidem ita, ut dispensatio et legitimatio concessa intelligatur sub conditione, quod sponsi prius absolutionem obtinuerint, et reparaverint scandalum?

III. Utrum ad validitatem executionis requiratur nova et canonica verificatio causarum, vi Litterarum Apostolicarum instituenda, casu quo Ordinarius de causis dispensationis exactam et per juratos testes habitam informationem ceperit antequam preces, pro obtinenda dispensatione, Sanctæ Sedi porrexisset?

IV. Utrum verba « in utroque foro absolvas » ita intelligenda sint, ut requiratur duplex absolutio separatim impertienda, una scilicet in foro externo, alia in foro interno; an ista verba ita intelligenda sint, ut requiratur una tan-

tum absolutio in foro externo impertienda, quæ valeat etiam pro interno?

V. Utrum casu quo separatio sponsorum fieri non possit, ad effectum reparandi scandalum, ad validitatem executionis sufficiat ut executor aliis mediis efficacibus scandalum reparandum curet?

Sacra Pœnitentiaria, propositis dubiis mature perpensis, respondit :

Ad I^m^. Providebitur in secundo.

Ad II^m^. Sufficere, ita tamen ut dispensatio et legitimatio prolis ab ipso tantum executore effici possit.

Ad III^m^. Negative.

Ad IV^m^. Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam.

Ad V^m^. Expedire ut scandalum removeatur per separationem, sed non prohiberi quominus alii modi adhibeantur qui prudenti judicio Ordinarii sufficiant ad illud removendum.

Datum Romæ in Sacra Pœnitentiaria, die 27 Aprilis 1886.

(L. ✠ S.) ✠ F. Simoneschi, *Ep. P. Regens.*
A. Rubini, *S. P. Secr. E.*

III

S. C. du Concile.

Messe « *Pro populo.* »

Un curé a trois églises : son église paroissiale, une église d'annexe et celle d'une paroisse vacante. Les dimanches et jours de fête, il dit une messe dans son église et une autre dans l'église de l'annexe ; la paroisse vacante n'a point de messe. L'indemnité pour l'administration de cette paroisse vacante étant de deux cents francs seulement, ce

chiffre peu élevé ne dispense-t-il pas le curé de l'obligation d'appliquer ou de faire appliquer la messe pour cette paroisse?

I. An talis sacerdos debeat supplere missas, quas pro sua secunda parochia non potest celebrare diebus dominicis ac festis, attenta etiam ea circumstantia quod dicta pensio 200 francorum vix remuneret supradicta munia, ambabus parochiis inter se multum distantibus?

R. *Affirmative, nisi, quod optandum foret, secundam missam celebraret in secunda parochia.*

II. An debeat alterutram ex missis, quas celebrat, ut dictum est, singulis dominicis ac festis, applicare simul pro utraque parœcia?

R. *Non licere.*

III. An debeat applicare missam privatam, eam missam quæ in ecclesia annexa sine titulo parochiali celebratur?

R. Affirmative, si in secunda parœcia celebrare non potest.

Facto verbo cum SSmo, etiam quoad sanationem quoad præteritum. (*Décret du 24 juillet 1886, pour le diocèse de Dijon.*)

IV

S. C. des Rites

Fêtes de la Passion.

Quum S. Rit. Congr., die 1 sept. 1865, decreverit : « In concurrentia, Festum Lanceæ et Clavorum aut alterius cujuscumque Instrumenti Passionis D. N. Jesu Christi præcedere debet Festum Cathedræ Antiochenæ S. Petri, illi scilicet festo integras vesperas tribuendo, » quæritur :

1° Utrum hæc resolutio vim obtineat tantum pro dicto

Cathedræ S. Petri festo, vel applicari etiam debeat omni festo principali ejusdem ritus, ex. gr., S. Benedicti abbatis, Beati Caroli Boni ?

II° Utrum in occursu festi Cathedræ S. Petri aut festorum ejusdem ritus cum dictis officiis Passionis D. N. Jesu Christi, hæc locum primis cedere debeant?

Sacra porro eadem Congregatio ad relationem infrascripti Secretarii, auditaque alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris sententia, hisce dubiis sic rescribere rata est : *Officia Dominicæ Passionis, tam in concurrentia quam in occurrentia cum quovis festo principali sive primario ejusdem ritus, præcedentiam obtinere.*

Atque ita declaravit ac servari mandavit, die 11 Augusti 1886.

Pro Emo ac Rmo Dno Card. Bartolini, *S. R. C. Præf.*

A. Card. Serafini.

V

S. C. de l'Index

Décret du 14 décembre 1886, prohibant les ouvrages suivants :

L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle (pag. 249-284), par B. Aubé. Paris, 1885, *Decr. 25 Junii* 1886.

Le Syllabus sans parti-pris, par l'abbé L.-A. Bossebœuf, du diocèse de Tours. Paris, 1885, 1 vol. in-12° pag. XIII-365.

L'Encyclique Immortale dei, le Syllabus et la Société moderne, par l'abbé L.-A. Bossebœuf, du diocèse de Tours, Tours 1886. 1 vol. in-12, pag. LVI-365.

Le Diable — La personne du Diable — Le personnel du Diable, par Jules Baissac. Paris, Maurice Dreyfous, éditeur.

Jesus Christus und die Essener, nach den Visionen der Augustiner Nonne Anna Catharina Emmerich, von Carl

Buddeus. Meran, 1886. — Latine : Jesus Christus et Esseni, juxta visiones Annæ Catharinæ Emmerich monialis Ordinis S. Augustini, auctore Carolo Buddeus, Merani, 1886. *Opus prædamnatum ex II Regula Ind. Trid.*

Memoria lida perante o conselho superior de instrucçao publica na cessâo annual ordinaria de 1885 pelo vogal do mesmo conselho Dr. Damazio Jacinto Fragoso, Lente de vespera da facultade de theologia na Universidade de Coimbra, antigo professor proprietario no lycen nacional d'Evora, socio effectivo do instituto, exgovernador do Bispado de Aveiro, examinador pro-synodal. etc. Coimbra, imprensa da Universidade, 1885. *Decr. S. Off. Feria IV, die* 1 *Septembris* 1886.

Giacomo Barzellotti. *David Lazzaretti di Arcidosso detto il Santo i suoi seguaci e la sua legganda.* Bologna. Nicolà Zanichelli, 1885. *Decr. S. Off. Feria IV, die* 1 *Septembris* 1886.

Opus : *La vita di G. C. esame critico sulle parabole e sui miracoli per David Strauss,* — confutata e completata nel N. e V. Testamento, del P. Carlo Maria Curci, « *quod falso attribuitur P. Carlo Mariæ Curci,* » stampata in Roma 1886, tipografia editrice, via del Nazareno, 14. — *Decr. S. Off. Feria V, die* 9 *Decembris* 1886.

Auctor (G. B. Savarese) *opusculi cujus titulus* : La Scomunica di un'idea — Riposta al Card. Vicario di Roma, *prohib. Decr. S. Off. Feria IV, die* 26 *Novembris* 1884, *laudabiliter se subjecit et illud reprobavit.*

Amiens — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18.

LA « SOMME » D'UN MARTYR

Premier article.

« *Martyr Christi inclytus, et nos-*
« *tri sæculi clarissimus.* » — (ALEGAMBE, *Bibl. Script. Soc. Jesu*, v° CAMPIAN.)

I

Je visitais naguère la bibliothèque d'un vénérable et studieux ecclésiastique du diocèse de Cambrai (1). Un ouvrage en trois volumes in-4°, d'une reliure du seizième siècle assez bien conservée, attira mon attention. C'était la belle édition de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin publiée en 1569, à Anvers, par Christophe Plantin. En tête du premier de ces volumes, j'observai curieusement les *ex libris* qui racontaient leur histoire, et j'y lus, après le nom du possesseur actuel, Placide Barbier, ceux de F. J. Smet, d'Adrien Leuridan, d'Arnold Leuridan (1655), de Simon Leuridan (1645), de Frère Jean Fourment, bénédictin de Marchiennes (1578), et enfin, à la date des *ides d'août* 1571, par conséquent fort peu de temps après la publication de l'ouvrage, un nom presque entièrement recouvert d'un épais et large trait d'encre. Toutefois quelques lettres encore recon-

(1) M. l'abbé Placide Barbier, curé de Saint-Souplet, auteur d'un *Cours d'instructions pastorales* dont j'ai parlé dans la *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, (tome XXXVII, p. 188).

naissables me firent tressaillir. Un peu d'attention et une rapide consultation du *Dictionnaire Biographique* de Feller me prouvèrent que j'avais bien deviné et que je venais de retrouver *la « Somme » d'un Martyr*.

Edmond Campian (1), « le premier jésuite anglais martyrisé en Angleterre (2),» avait été le premier possesseur de ce livre. Le 13 août 1571, à peine dix ans avant son supplice, il l'avait acheté à Douai et y avait écrit les lignes suivantes :

Edm. Campianus Emptus
Londine(n)sis A° D 1571
Idib. Augusti

Il me sembla que cette Somme de saint Thomas, imprimée par le prince des typographes du Nord, sanctifiée et largement annotée, comme on le verra, par l'un des plus illustres et des plus saints disciples de cette *Université de Douai* dont nous essayons de continuer à Lille les traditions et les œuvres, serait tout-à-fait à sa place dans notre bibliothèque, sous les regards émus et entre

(1) Son véritable nom était *Campion* dont le sens, attesté par une chanson populaire du temps de son emprisonnement, est celui de *champion*. Latinisé, il devint *Campianus*, d'où la forme française Campian. (Voir les couplets cités par R. Simpson, à la page 268 de son bel ouvrage intitulé *Edmund Campion, a Biography*, Londres, 1867, et la note finale du même ouvrage, p. 387).

(2) Tel est le titre de la biographie de Campian publiée, il y a quelques années, à Lille, par le P. Alexis Possoz, S. J. (sans date). Ce livre n'est guère que la traduction de l'élégant mais insuffisant écrit intitulé *Vita et Martyrium* Edmundi Campiani, *martyris angli e Soc. Jesu, auctore* R. P. Paulo Bombino *ejusdem societatis*. (Anvers, Meursius, 1618). Il serait bien à désirer qu'on nous donnât une traduction française de l'ouvrage de Simpson : la mémoire glorieuse de Campian et la science historique y seraient également intéressées.

les mains respectueuses de nos premiers étudiants en théologie, successeurs, à trois siècles de distance, des Edmond Campian, des Thomas Stapleton et des Richard Bristow. Je demandai donc qu'on voulût bien nous accorder cette relique, ce trésor, et ma prière fut accueillie avec une générosité que je suis heureux de reconnaître publiquement. *La « Somme » d'un Martyr* fut inscrite (n° 5560) au *Registre des dons* de la Bibliothèque des Facultés Catholiques de Lille dont elle prit en même temps l'estampille.

Toutefois, s'il était juste que Campian vînt ainsi témoigner, à Lille, de sa gratitude envers ses maîtres de Douai, il fallait s'attendre à le voir tenter de rentrer de nouveau dans son cher pays d'Angleterre, et d'y rejoindre ses frères, héritiers de son apostolat ou comme lui exilés de leur patrie, car, hélas ! si du temps d'Élisabeth les prêtres et les fidèles catholiques d'Angleterre devaient se réfugier à Boulogne, à Lille, à Douai, à Reims, pour y retrouver l'indépendance de leur foi et de leur conscience, c'est en Angleterre aujourd'hui que les jésuites et leurs élèves de Lille, de Douai, de Reims et de Boulogne, doivent chercher la liberté de prier et d'étudier en paix pour l'Église et pour la France !

On apprit donc, au-delà du détroit, que *la Somme du Martyr* était devenue nôtre, et l'on eut le vif désir de la réunir aux quelques reliques et manuscrits que l'on y possède encore de Campian. Notre Administration voulut bien seconder cette fraternelle ambition ; et avec l'agrément du généreux donateur à qui nous étions redevables d'un si précieux dépôt, nous nous en dessaisîmes pour les RR. PP. Jésuites d'Angleterre. Mais, auparavant, je terminai l'examen des nombreuses annotations dont Campian avait couvert les marges de son *Saint-Thomas*. J'y retrouvai, en grande partie, l'histoire de

ses travaux et même de ses pensées durant la première année de son exil en France, ou plutôt de sa délivrance et de son retour à la vraie patrie des âmes, à la sainte Église Catholique. Et aujourd'hui, réunissant en un seul tableau le résultat de mes recherches, je le dédie humblement à la mémoire bénie de celui qu'un de ses amis de Prague appelait « *Beatus Edmundus Campianus, græcus, latinus, poeta, orator, philosophus, theologus, virgo et martyr* (1),» de celui que le Saint Siège vient de glorifier solennellement en nous permettant de placer publiquement ses images sur nos autels, et de lui rendre les honneurs consacrés par la liturgie à la mémoire des Bienheureux.

II

« Campian arriva à Douai pendant l'été de 1571 (2).» Cette date, unanimement admise par les historiens et confirmée par les documents contemporains, se voit contestée par le *Primum diarium* du Séminaire Anglais de Douai, récemment publié à Londres dans les *Records of English Catholics* (3). D'après ce journal, *Edmundus Campianus, Londinen(sis), M(artyr)*, serait entré dès 1570 au collège fondé par le grand W. Allen qui, cette année-là même, « fut nommé professeur de l'Université, avec un traitement annuel de deux cents écus d'or, qu'il employa totalement à son œuvre, donnant une nourriture et des vêtements plus honnêtes à ses premiers étudiants dont il put dès lors doubler le nom-

(1) Cf. Simpson, p. 330.

(2) Possoz, p. 38 ; Simpson, p. 46 ; *Kirchenlexicon,* nouvelle édition, v° Campian.

(3) Tome I, p. 4.

bre (1).» Mais le *Diarium* n'ayant été commencé que plusieurs années après, ainsi que le montrent certains détails de rédaction et que le reconnaissent expressément les éditeurs (2), une date fautive a pu facilement s'y glisser, d'autant plus facilement surtout que celui qui le rédigea n'était entré au Collège de Douai qu'après le départ de Campian.

Le nouvel arrivant était âgé de 31 ans. A Londres, sa patrie, il avait été instruit dans les belles-lettres. A Oxford, qu'il avait ensuite habité en qualité de *fellow* ou boursier du Collège catholique de Saint-Jean-Baptiste, il avait étudié la philosophie pendant sept ans, et puis, pendant six ans, la théologie naturelle d'Aristote, la théologie positive et les Pères (3); il était maître ès-arts de cette fameuse université anglaise, et il y avait rempli, en 1568-69, la charge de procureur du Collège de Saint-Jean, *St-John's College*. Dès cette même année 1568, les idées protestantes avaient marqué leur trace dans son intelligence et jusque dans ses entretiens. On le soupçonnait à bon droit d'incliner vers la Réforme; mais, ce que l'on ne pouvait prévoir, c'est qu'il ne ferait que la traverser comme d'un bond, et que la grâce divine renouvellerait en lui la miraculeuse promptitude

(1) *Ibid.*

(2) *Préface*, p. VI : « The Diary is in four different handwritings; the first is that of Dr Thomas Worthington, *third* president of the College.»

(3) Voici comment Campian lui-même, dans le *Status* ou autobiographie qu'il dressa au moment de son entrée dans la Compagnie de Jésus, décrit l'ordre de ses études : « D'abord j'ai étudié la grammaire dans ma ville natale, ensuite je suis venu à Oxford où j'ai étudié la philosophie pendant sept ans, et la théologie environ pendant six : Aristote, Théologie positive, et les Pères.» (Simpson, p. 5). Ce fut probablement à partir de 1567 qu'il étudia la patrologie. (*Ibid.* p. 16).

et la merveilleuse fécondité de la conversion de saint Paul.

L'occasion de sa chute fut la gloire mondaine qui était venue à lui dès l'enfance. A l'âge de treize ans, il avait harangué la reine Marie à son entrée solennelle à Londres ; et la beauté de son visage, la suavité de sa voix, la grâce de son débit, lui avaient attiré la faveur de la souveraine et de la foule. Treize ans plus tard, la reine Elisabeth visitait l'Université d'Oxford : Campian fut au premier rang et le plus remarqué de tous ceux qui s'empressèrent à fêter la royale voyageuse. Il déploya tant d'éloquence et d'habileté dans les joûtes oratoires et philosophiques engagées devant elle, qu'Élisabeth lui fit offrir, par le chancelier Robert Dudley, le bienfait de sa faveur et de son appui. Mais le brillant *fellow*, sans doute indécis de la voie qu'il devait prendre, ne donna aucune suite précise à ces pourparlers, et se contenta de témoigner sa profonde reconnaissance à la reine et au chancelier. Il continua donc d'éblouir Oxford par ses succès littéraires, d'y exercer une influence considérable, et d'y acquérir une telle popularité qu'on lui confia, bien qu'il ne fût pas docteur en théologie, les titres fort enviés de procureur (*proctor*) et d'orateur public. Et ce n'était pas seulement parmi ses compagnons d'études et ses élèves, qu'il était ainsi apprécié. Il était recherché par les hommes les plus distingués du dehors, notamment par l'évêque de Glocester, Richard Cheney, littérateur instruit et délicat, vieillard aimable et spirituel, hôte généreux et charmant, le moins hérétique peut-être des évêques anglicans qui, plus d'une fois, persécutèrent en lui le luthérien « de la première manière, » encore fidèle au dogme de la présence réelle expliquée, il est vrai, par l'impanation ou la consubstantiation, et [illegible] ux de ramener la Réforme dans les limites des

anciens pères. Ce *puséiste* du XVIe siècle, si l'on me permet de lui donner ce nom, séduisit Campian dont l'esprit n'était pas suffisamment formé par ses travaux de littérature, de philosophie aristotélicienne et de patristique. Il manquait du plus essentiel en de pareilles conjonctures : il n'avait pas de théologie scolastique, et il se laissait facilement prendre aux rêves aimables. Il entrevoyait un rôle glorieux à jouer, de l'honneur à acquérir, un grand service à rendre à l'Église et à l'Angleterre, dans la voie où Cheney le pressait de le suivre. Les catholiques, traités avec douceur, se laisseraient bien un peu réformer ; les calvinistes, en se modérant, éviteraient le danger imminent de tomber dans le rationalisme et l'incrédulité ; les luthériens se rapprocheraient eux-mêmes de l'Église primitive ; et, sur ce terrain sacré de l'antiquité, l'on trouverait quelque jour le moyen de renouer une alliance honorable avec Rome ; enfin, la paix publique se rétablirait dans la nation, et une politique de juste-milieu, de *centre gauche*, assurerait à l'Eglise et à l'État une longue et tranquille prospérité. Le résultat de ces projets éclos sous les ombrages de la résidence épiscopale de Glocester, dans les riches galeries de la bibliothèque où les deux songeurs, le vieillard et le jeune homme, l'évêque et le *fellow*, aimaient à goûter les douceurs de l'amitié et de l'érudition, fut la défection de Campian, son passage au luthéranisme tel que l'entendait Cheney, et son ordination diaconale par le sceptique prélat dont il pouvait espérer d'être bientôt le coadjuteur et plus tard le riche et puissant successeur (2).

(2) Dans sa *Lettre* à R. Cheney, dont nous parlerons plus loin, Campian s'accuse clairement de deux fautes : d'abord, « par un coupable sentiment de honte ou par une criminelle négligence, » il avait omis de ramener à la vraie foi l'évêque de Glocester qui n'en

Mais Dieu se rit des projets les mieux concertés de ses adversaires, et sa miséricorde a des ressources et des secrets insondables ! A peine ordonné, en 1568 et à l'âge de vingt-huit à vingt-neuf ans, Campian est pris d'intolérables remords. La profondeur de sa chute l'a soudain réveillé de sa somnolence morale et de ses rêveries hérétiques. Les soupçons que ses amis ont déjà conçus de son penchant vers la Réforme, s'accroissent de ses hésitations à prêcher dans leurs fêtes catholiques. Sa situation à Oxford, dans un collège encore fermé au calvinisme, devient impossible à garder ; et bien qu'il ne soit pas encore arrivé au terme de ses études et au doctorat en théologie, il se décide à fuir. Il se hâte donc de rendre compte, dans une harangue latine, de sa charge de *proctor* pour l'année 1568-69 ; et sans revoir Cheney, l'auteur de son « désordre, » comme il appelait son ordination, il part le 1er août 1569 (1) pour l'Irlande. Ce jour-là, les calculs habiles du fatal vieillard de Glocester furent déjoués, et l'Église catholique d'Angleterre préservée du péril considérable que pouvait lui faire courir un homme tel que Campian : il reviendra un jour à Londres, mais non plus en assesseur de Cheney, non plus en favori d'Élisabeth ; il y reviendra en controversiste catholique, en prêtre romain, en jésuite, en apôtre et en martyr.

Echappé aux pièges de l'orgueil et de l'ambition, Campian mènera désormais une vie toute d'humilité et de

était pas éloigné ; puis, entraîné « par le souffle de la faveur et de la gloire » du prélat hérétique, il avait préférél e soin « d'une vaine réputation et d'un vain honneur à la poursuite des biens éternels.» (Pages 101-102 de l'édit. de Paris, 1648).

(1) Une lettre de Campian à Richard Stanyhurst, étant datée de *S. John's Collège, décembre* 1569, quelques-uns retardent le départ d'Edmond pour l'Irlande jusqu'en 1570. Il me paraît plus probable que la date, d'ailleurs incomplète, de *décembre* 1569, est inexacte.

pauvreté. L'Université de Dublin, jusque-là fidèle à la foi catholique, avait cependant besoin d'être relevée et fortifiée contre les humanistes de la Réforme. Deux amis d'Edmond, Jacques Stanyhurst, qui lui avait déjà confié à Oxford la direction de son fils Richard, et Sir Henry Sidney, lui procurèrent un séjour tranquille à l'ombre du vieil établissement fondé sous les auspices du pape Jean XXI. Campian, bien qu'il ne fût encore ni réconcilié avec l'Église, ni délivré des censures qu'il avait encourues par son apostasie et son ordination sacrilège, vécut dès lors publiquement en catholique, paraissant n'avoir d'autre désir que de demeurer un laïque fervent, et peut-être, si les évènements n'y mettaient pas obstacle, de devenir professeur à l'Université Irlandaise.

Dans sa retraite, il écrivit un traité des études académiques, *de Juvene Academico*, que nous lui verrons rédiger de nouveau à Douai, et une *Histoire d'Irlande* qui fit honneur à son intelligence et à son savoir. Mais Dieu l'appelait à de plus hautes destinées que celles de pédagogue ou d'historien : il lui envoya l'épreuve qui devait le purifier et l'agrandir. La persécution protestante vint le troubler dans son travail silencieux ; elle l'obligea à s'éloigner de Dublin et à quitter provisoirement son nom pour prendre celui de M. Patrick. Jacques Stanyhurst lui ménagea un asile dans une maison amie, à Turvey, à huit milles environ de Dublin, chez les Barnewel où Richard et Walter Stanyhurst le conduisirent vers le 17 mars 1571, et où ils lui fournirent des livres d'étude, particulièrement les œuvres de saint Bernard. Au mois de mai, nous le retrouvons un instant à Dublin ; au commencement de juin, le 9, il est à Drogheda où il termine et d'où il date son *Histoire d'Irlande* (1) ;

(1) Le P. Parsons, son supérieur dans la mission d'Angleterre,

enfin, sous le déguisement de laquais du comte de Kildare, il parvient à s'embarquer avec celui-ci pour l'Angleterre, au port de Tredah ou Tredake, à 20 milles de Dublin. Malheureusement il est reconnu par les gens de la reine, et il ne leur échappe qu'en laissant entre leurs mains ses livres et ses manuscrits, notamment son *Histoire d'Irlande* qu'il crut à jamais perdue.

Quel était donc le motif de son retour en Angleterre? Ce n'était point seulement le désir de ne pas faire peser plus longtemps sur ses généreux protecteurs une responsabilité très lourde à porter sous un régime comme celui d'Elisabeth. C'était principalement la résolution de se rattacher complètement à la véritable Église, de lui consacrer sa vie et ses talents dans la cléricature, et de rejoindre, au *Séminaire* récemment fondé à Douai pour l'évangélisation de l'Angleterre, son condisciple et son ami Grégoire Martin dont les conseils pressants avaient déjà contribué naguère à le soustraire aux périls d'Oxford et de Glocester. Il s'embarque donc, vers le 10 juin, à Douvres, et déjà il est à mi-chemin de la France quand un navire anglais vient inspecter le bâtiment qui le porte. Sans papiers suffisants pour justifier son voyage, sans amis ni connaissances qui répondent de lui, il est arrêté, reconduit en Angleterre, dépouillé de son argent et obligé de prendre la fuite. Quelques amis qu'il rencontre dans le pays de Kent lui rendent un peu d'argent; et il réussit enfin à débarquer à Calais sans autre ennui, ou mieux sans autre avantage, que la pauvreté évangélique la plus complète. Ce fut dans cet état de dénuement et d'humiliation que le brillant gradué d'Ox-

a dit que déjà le 26 mai il était rentré à Londres. C'est sans doute une erreur de mémoire, ou bien Campian aurait post-daté son travail historique, pour dépister, au besoin, la police anglaise. (Simpson, p. 43).

ford fit son entrée au Séminaire Anglais de Douai, dans la seconde moitié de juin 1571 (1).

III

Que fallait-il à cet homme de cœur et de talent pour devenir un apologiste et un apôtre de la foi catholique ? Il lui fallait la seule chose qu'il n'eût pas étudiée à Oxford : la théologie scolastique, surtout celle de saint Thomas d'Aquin. Il avait appris et savait presque tout le reste, sans que cette vaste érudition l'eût préservé des pièges de Richard Cheney. Un humaniste, un philosophe, même un lecteur assidu de l'Écriture et des Pères, s'il n'était rien que cela, constituait une proie facile pour les luthériens et les calvinistes qui ne craignaient pas de dire bien haut, à la suite de Bucer : *Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam !* Or, justement le *Séminaire Anglais* de Douai, fondé en 1568 par le grand docteur Guillaume Allen, vivait intellectuellement de la *Somme* de saint Thomas. Allen s'en explique ainsi dans une lettre écrite le 16 septembre 1578 à son ami J. Vendeville, l'insigne bienfaiteur de sa maison : « Deux fois par jour, on dicte un commentaire sur la *Somme* de saint Thomas ; car, maintenant, nous enseignons principalement d'après lui la théologie scolastique sans laquelle personne ne peut être un savant solide, ni un habile controversiste. Parfois aussi nous suivons le Maître

(1) On pourrait s'étonner que dans son autobiographie, à son entrée au noviciat des Jésuites de Prague, Campian dise qu'il a étudié *prope biennium* à Douai, (Simpson, p. 372, note 81), si, comme nous le croyons, il y est arrivé en juin 1571 et en est reparti en octobre 1572. Mais on doit entendre ce *biennium* au sens *scolaire*, ce qui justifie parfaitement le *prope biennium*.

des Sentences. Une fois par semaine, nos élèves ont une argumentation sur cinq articles particulièrement choisis dans la *Somme* (1). » Rien donc d'étonnant si, dès le 13 août 1571, Edmond s'empressa de se procurer un exemplaire de la *Somme*. L'illustre typographe anversois, Christophe Plantin, venait à peine d'en achever la réédition, et les premiers exemplaires devaient encore s'étaler aux vitrines des libraires douaisiens. Fils d'un libraire de Londres, Campian apprécia certainement la beauté de ces volumes à la couverture de veau gauffré sur bois, aux coins, rebords et fermoirs, en cuivre brillant, à l'impression élégante et nette sur papier fort et solide. Il les acheta du reste des aumônes que ses amis de Kent lui avaient faites pour son voyage, ou de celles que lui firent, à son arrivée, ses amis de Douai, W. Allen, N. Sanders, Th. Stapleton, W. Bristow, Gr. Martin, et d'autres. Puis, en tête du premier volume, il écrivit la double mention que nous avons rapportée et dont l'écriture ferme, serrée, caractéristique, nous fournit assez de termes de comparaison pour que nous puissions attribuer sans hésitation, à Edmond Campian, les nombreuses annotations manuscrites qui se voient sur les marges de sa *Somme Théologique*. Elles sont toutes de lui, et de lui seul : aucune ne ressemble à l'écriture des possesseurs plus récents de ces trois précieux volumes ; ils n'y ont ajouté que leurs *ex libris*, d'une main et d'une encre évidemment différentes. D'ailleurs, l'étude pour ainsi dire psychologique et morale que nous allons faire de ces annotations marginales, nous montrera qu'elles répondent parfaitement à l'état d'esprit d'Edmond repentant, exilé, et brûlant d'un zèle que ne glaçait point la perspective du martyre.

(1) *Records*, II. The Letters and Memorials of W. cardinal Allen ; London, 1882 ; p. 65.

Sa première étude de la *Somme* porta sur ce qu'on en pourrait appeler les prolégomènes. Dès la première page du premier volume, au dessus du nom de saint Thomas, il écrit : *Floruit temporibus Urb. 4 a° do.* 1264 ; et dans le titre un peu prolixe adopté par Plantin, il souligne ceci : *Bibliis, — veterum Patrum monumentis, — vocatum est vel hodie vocatur ab hæreticis in controversiam.* Il s'affirme ainsi à lui-même l'utilité de la *Somme* pour la controverse avec le protestantisme. Puis il note d'un trait de plume le « *S. D. N. Pio V,* » qui ouvre l'épître dédicatoire d'Augustin Hunnæus ; dans cette pièce, il remarque surtout ce qui est dit de l'excellence de saint Thomas d'Aquin, et de l'ardeur de Christophe Plantin pour le service du catholicisme auquel il a procuré de si beaux livres : *Biblia sacra, Breviaria, Diurnalia, Horas secundum ritum romanum, et alia permulta.* Campian a également souligné, — avec quel sentiment, on le devine, — la qualification de *moderator sapientissimus* donnée à Philippe II d'Espagne, — la mention des subsides accordés par Sa Majesté à Plantin pour l'édition de la Bible de Complute, — enfin l'expression du désir que le grand imprimeur avait conçu d'être chargé de la publication des Œuvres complètes de saint Thomas, quand il avait appris par le cardinal de Granvelle que le pape saint Pie V songeait à la faire exécuter.

Au verso du dernier feuillet de cette dédicace, Edmond revient à saint Thomas, et après avoir dit : *Est Alberti magni discipulus*, il transcrit en dix-huit lignes l'éloge du Docteur Angélique par Paul Jove : *D. Tho. ex P. Jovio elogium.* Puis, dans la courte mais belle préface de l'imprimeur, il remarque le nom de θεομάχοι donné aux hérétiques ; et lui qui naguère, hélas ! a mérité ce titre vengeur, le reproduit à la marge, d'une ferme et

facile écriture grecque que nous remarquons aussi dans la 3e partie de la Somme, q. 68. art. 5, où il cite l'ἀμεταμέλητα de saint Paul (Rom. XI, 29). Si je fais cette observation sur la façon élégante dont Campian savait écrire le grec, c'est qu'elle confirme la réponse faite par son biographe, R. Simpson, à une accusation dont ses bourreaux firent quelque bruit. Durant sa captivité, dans une conférence avec les docteurs protestants, un texte était en discussion. On lui offrit le Nouveau Testament grec. Lui, trouvant les caractères trop fins, le mit derrière lui. Le doyen de Saint-Paul ou de Windsor fit signe à un autre en disant : *Græcum est, non legitur.* Campian sourit seulement et accepta cette injure, permettant ainsi qu'on le prît pour un ignorant en fait de grec. « J'ai moi-même copié, ajoute Simpson, dans les manuscrits de Stonyhurst, de ses lettres autographes où il y a plusieurs citations grecques écrites d'une main exercée. Plus tard, dans la suite de la conférence, quand le doyen lui présenta des textes de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze, il parut les lire seulement du bout des lèvres, de sorte qu'il fut entendu seulement de M. Stollard, qui lui avait présenté le livre et qu'il prit à témoin qu'il avait pu le lire. Stollard ne refusa pas de l'attester alors ; mais, après la mort de Campian, il autorisa le doyen à dire que, s'il avait pu lire entièrement, il avait lu de la façon la plus mauvaise que lui, Stollard eût jamais entendue. Peut-être prononçait-il comme en Bohême (1). » En effet, Campian venait de passer plusieurs années à Prague ; mais on me permettra d'attacher fort peu d'importance aux racontars de ses adversaires. S'il n'a pas paru faire grande attention au texte grec du Nouveau Testament, ne voulait-il pas

(1) R. Simpson, p. 261 ; cf. p. 76.

ainsi montrer publiquement son respect pour la version traditionnelle, pour la vulgate latine, si ridiculement méprisée par les novateurs ? S'il n'a lu que du bout des lèvres les passages qu'on lui opposait des Pères grecs, ne serait-ce point par un sentiment analogue, mêlé de quelque ennui d'avoir affaire à des pédants tout disposés à être des bourreaux ? Que vaut le témoignage de ce Stollard qui affirme n'avoir jamais entendu lire si mal le grec? Evidemment il dépassait le but pour plaire au doyen ; car, on n'écrit pas élégamment ce qu'on ne sait pas bien lire, et Campian, je l'assure, ne trouverait pas beaucoup d'égaux, sous ce rapport, parmi les meilleurs hellénistes de notre temps.

Son écriture latine, quoique généralement bonne et lisible, du moins quand elle n'est pas trop hâtive, ne valait pas, je crois, son écriture grecque ; et parfois on éprouve quelque embarras à en découvrir la signification. Ce qui est absolument clair, en revanche, ce sont les traits de plume qui nous montrent, dans le reste des prolégomènes de la *Somme*, les endroits où son attention a été le plus vivement excitée, soit par des observations critiques sur l'œuvre du Docteur Angélique, soit par des remarques incidentes sur les difficultés du texte biblique. C'est plus qu'un étudiant en théologie, c'est déjà un controversiste qui étudie la *Somme* et qui l'annote. Je pense bien qu'il s'inspire, dans son travail, des leçons qu'il entend au Séminaire Anglais ou à l'Université, et des livres qu'il consulte ; mais il obéit surtout à la tendance propre de son esprit ; et ses dispositions actuelles, les pénibles souvenirs de son passé, ses héroïques projets d'avenir, se reflètent à chaque mot qu'il écrit ou qu'il souligne. Il saisit et signale l'essentiel de chaque question, mais surtout l'essentiel pour lui qui se rappelait sans cesse les objections, les ignorances,

les erreurs volontaires ou non, des hérétiques anglais.

La délicatesse de sa foi lui rend très désagréables les propositions erronées ; et non content, par exemple, de lire dans saint Thomas (1. q. 36. a. 2. 3m) la réfutation de l'erreur de saint Jean Damascène touchant la procession du Saint Esprit, non content d'écrire deux fois à la marge : *Damascenus errat*, — *Damasceni error*, il biffe catégoriquement les mots inexacts de l'illustre docteur oriental. Il traite avec une égale rigueur, un peu plus loin, (1. q. 39, a. 6. 2m) un autre texte fâcheux échappé à l'inadvertance du même auteur.

Les questions relatives à l'Écriture Sainte et à ses rapports avec la Tradition le préoccupent d'une façon constante et bien légitime. Il note soigneusement, au début de la *Somme* (1. q. 1. a. 10), l'article consacré à la Bible. Plus loin, (1. q. 89. a. 8), le même sentiment lui fait remarquer le livre de saint Augustin *de Cura pro mortuis*, et le doute de l'Evêque d'Hippone (*ibid.* 2m), touchant la canonicité du livre de l'Ecclésiastique. Dans la 3e partie (q. 60. a. 8. 1m) il a mis en relief des paroles très significatives de saint Thomas sur la distinction essentielle que l'Eglise maintient entre l'Ecriture et la Tradition, alors même qu'elle explique celle-là par celle-ci : rien de plus opposé, en effet, au préjugé protestant d'après lequel nous méconnaîtrions, en pratique sinon en théorie, le caractère divin des saintes lettres, pour nous attacher en toute rencontre à des documents auxquels manque l'inspiration surnaturelle. Plus loin encore (3. q. 61. a. 2, 1m), Campian souligne ce texte décisif contre les réformateurs : *Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit* I *Cor.* II.

Faisant œuvre de critique en même temps qu'œuvre

d'étudiant, Edmond indique en marge certaines variantes ; des renseignements biographiques (1) ; des renvois aux autres écrits de saint Thomas, au droit canonique, aux Conciles (2), aux ouvrages des Pères, (3) aux écrivains anciens ou contemporains (4). Il

(1) Par exemple, sur Gilbert de la Porrée (1. q. 28. a. 2) sur l'abbé Joachim (1. q. 39. a. 5) ; sur Avicenne et autres philosophes arabes (1. q. 45. a. 5) ; sur Strabus et Porphyre (1. q. 66. a. 3).

(2) Il dit (1. q. 76. a. 2) : *Vide super hoc materiæ tractu Viennense, de anima intellectiva.* C'est au sujet de l'âme intellectuelle et immortelle, forme substantielle du corps humain. Il ne croit pas, comme quelques modernes, que cette définition soit étrangère à la question ici traitée par saint Thomas.

(3) A propos du *de Doctrina christiana* de saint Augustin, il dit : *Copiose tractat Augustinus de signis in eo libro*, (3. q. 60. a. 4. 1m).

(4) Le traité de G. Contarini *de Elementis* parut en 1571 dans l'édition parisienne des œuvres du docte cardinal vénitien. Or, la même année ou la suivante, Campian le cite ainsi : *Vide Contarenum de Elementis*, (1. q. 76. a. 4). — En marge de l'art. 12 de la q. 100 de la 1re p., *in corpore*, il renvoie à Cajetan : *Vide Cajetanum.* — A propos de la causalité des sacrements, (3. p. q. 62. a. 1) il écrit : *Vide Alfonsum, titulo* Character ; *et sententiam Henrici apud Scotum, in 4 Sent. dist.* 1. Cet *Alfonsus* est Alonzo de Zamora, juif converti qui publia en 1526 les *Introductiones hebraïcæ* auxquelles renvoie ici Campian, et qui travailla à l'édition de la Polyglotte de Ximénès. Quant à *Henricus*, c'est le fameux Henri Goethals ou de Gand, dont Scot rapporte le sentiment sur le point en question. — Campian fait aussi (3. q. 72. *sub initio*) cette citation : *Vide annotationes in confirmationem ex prælectionibus p. Maximil. Silvest. Prierias.* — Silvestre Prierias, de l'ordre de saint Dominique, est bien connu dans l'histoire de la théologie. Il s'appelait, de son nom de famille, *Mazolinus*. Est-ce ce nom que Campian a changé en *Maximilianus* ? Ou bien plutôt a-t-il voulu parler d'un autre théologien vraiment nommé le P. Maximilien ? En ce dernier cas, il serait question probablement du P. Maximilien de la Chapelle, jésuite lillois qui étudia à Louvain, fut professeur et recteur au collége des jésuites de Douai, et mourut à St-Omer en 1593. (Buzelin, *Gallo-Flandria*, I p. 41, et II p. 610). La lettre écrite par la Faculté de Théologie de Douai, le 13 août 1591, au nonce Octavius et rédigée, dit-on, par Estius, parle ainsi du P. Maximilien : « Vehementer optat Facultas nostra ut Patres (*les Jésuites du Collège de Douai*) ad

donne assez souvent de courtes analyses ou des tableaux synoptiques de son texte, des titres et sommaires faisant office de manchettes et facilitant singulièrement le travail de l'intelligence et de la mémoire. Rarement il explique le sens de la *Somme*, tant il est pour lui simple et limpide (1) ; mais de temps à autre il corrige, et fort exactement, les erreurs typographiques qui se rencontrent jusque dans la belle et savante édition de Plantin. Ainsi, 1. q. 8. a. 1., la *Conclusio* disait : *Deus, cum sit ipsum esse per essentiam, est in omnibus rebus non sicut accidens, sed pars seu intime* ; il écrit : *seu pars, sed intime*. — Il restitue, à l'art. 4 de la q. 11, sa *Conclusio* égarée à l'art. 1 de la q. 12. — Dans la seconde objection de l'art. 4 de la q. 19 de la 1re p. le texte est évidemment incomplet : *Sicut in ordine ignitorum est primum*. Campian insère le mot *ignis* avant *est primum*, correction plus simple et probablement plus juste que celle des éditeurs modernes qui, après *est primum*, ajoutent : *quod est ignis per essentiam*. — La *Conclusio* de l'art. 3 de la q. 30 de la 1re p., telle qu'on l'imprime encore à présent,

illam docendi rationem (*simple et pastorale*) quam R. P. Maximilianus, vir vere pacificus, per annos plus minus viginti, theologus Collegii Societatis professor, secutus est, revocarentur. » (*Mémoires importants pour servir à l'histoire de la Faculté de Théologie de Douai*, 1695, p. 11.) — Quand Campian ignore, il le marque en toute simplicité : *Liber nescio cujus de Spiritu et Anima*, (1. q. 77. a. 8. 1m). Ce livre, attribué à saint Augustin, est d'un âge bien postérieur. Quelques critiques le disent d'Hugues de saint Victor.

(1) Cependant, voici un passage assez obscur où Edmond tâche d'apporter un peu de lumière. Saint Thomas dit : *Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolute potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur*. Après *quia*, Campian sous entend : *Religio, non finis*. On pourrait sans doute sous entendre *finis*, puisqu'il s'agit d'une fin secondaire et subordonnée, mais l'interprétation de notre annotateur paraît préférable.

lui paraît, à bon droit, peu satisfaisante ; et au lieu de dire : *Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, sola negatione superaddita*, il écrit : *Termini numerales in divinis positive intelliguntur, negatione superaddita* ; et il ajoute à la marge qu'en cela il se sépare, comme saint Thomas, du Maître des Sentences : *Magister non tenetur*. — Il a été moins heureux pour l'article 1 de la q. 46 de la 1re p. ; ses corrections à la *Conclusio* et au texte trahissent un réel embarras en face de la difficile et subtile doctrine de saint Thomas sur la possibilité d'une création éternelle et sur la réalité de la création dans le temps. — En revanche, aux nouveaux éditeurs de la *Somme*, je recommande la façon plus élégante et plus logique dont il rédige la *Conclusio* de 1 p. q. 50, a. 4 : *Cum nullæ spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ sint, ejusdem non sunt speciei*. — Il a également bien vu l'inexactitude des *Conclusiones* de l'art. 10 de la q. 113 et de l'art. 10 de la q. 114 de la première partie ; et la rédaction par lui proposée est à peu de chose près celle que les éditions plus récentes ont adoptée en ces deux endroits. Son esprit pénétrant eût été parfaitement apte aux travaux de critique littéraire ou textuelle, comme on dit maintenant ; il eût certainement brillé dans la légion des humanistes d'alors. Mais Dieu lui ménageait une autre splendeur dans la phalange des martyrs.

Je citerai cependant, pour la rareté du fait, deux textes dont il n'a pas trouvé la véritable correction. A la 4e objection de l'art. 1 de la question 106 de la *Prima Secundæ*, au lieu de cette conséquence évidemment fautive donnée par Plantin : *Ergo lex nova est lex indita*, il a cru devoir lire : *Ergo lex vetus...* ; il fallait simplement introduire l'adverbe *non : Ergo lex nova non est lex indita*. Dans cet autre passage : *Oculus*

corporis Christi videt seipsum sub Sacramento existentem, non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub Sacramento, (3. q. 76, a. 7. 2m) il retranche le mot *existentem*, et remplace *essendi* par *existendi* ; correction inutile et réellement contraire à la pensée de l'auteur.

On ne saurait demander à un étudiant qui, pour annoter son manuel de théologie, profite des marges que lui a laissées le bon plaisir de l'éditeur, fût-ce d'un éditeur magnifique comme Plantin, — on ne saurait, dis-je, lui demander de faire preuve de goût et d'élégance. Et toutefois les brèves scholies de Campian ne démentent pas la réputation de latiniste consommé qu'il s'était acquise à Oxford, et qu'il allait mériter davantage encore par ses opuscules académiques ou polémiques. Je n'ai remarqué, dans le cours de mes minutieuses recherches sur la *Somme* qu'il a émaillée d'observations, qu'une faute d'orthographe qui est en même temps une faute d'histoire littéraire ; *error Gregorii Niceni* (1. q. 98, a. 2), au lieu de *Nysseni* ; mais Plantin l'avait commise le premier, et la lui a pour ainsi dire imposée : elle n'est qu'une distraction très pardonnable.

Si parfois les moindres détails révèlent le caractère d'un homme aussi bien que les traits les plus importants, on me permettra de reconnaître la fermeté, la décision et l'élégance naturelles de Campian, dans la façon dont il a dessiné les mains indicatrices, les fleurons, les simples petites feuilles, qui émaillent et qui égaient plus d'une fois les passages les plus graves et les plus sublimes de la *Somme*. Il eût fait, je crois, un excellent dessinateur et un artiste de mérite, si telle eût été sa vocation.

Dr Jules Didiot.

SAINT ÉTIENNE HARDING

ET LES PREMIERS RECENSEURS DE LA VULGATE LATINE

THÉODULFE ET ALCUIN.

Quatrième Article.

XIII

Après avoir fait connaître la recension de saint Etienne, son origine, ses causes et son but ; après avoir exposé les principes et les lois qui ont présidé à son exécution, montré les rapports de ressemblance ou de différence qui existent entre elle et les travaux antérieurs du même genre, il nous reste à dire un mot de son histoire, non pas de celle qui est connue, mais de celle qui est inconnue.

La recension d'Etienne de Cîteaux a été mentionnée assez souvent, depuis que Mabillon a publié, dans les œuvres de saint Bernard, disciple de saint Étienne, la note que celui-ci a tracée à la fin du second volume de sa bible. (1) Depuis Mabillon les critiques en ont dit quelques mots, mais personne ne s'en est occupé sérieusement. C'est à peine si quelques savants ont soup-

(1) Les auteurs de *l'Histoire littéraire de la France* sont certainement dans l'erreur, et dans une grande erreur, lorsqu'ils parlent de la *célébrité* de la recension Stéphanique. — « Rien ne fut plus célèbre, disent-ils, en ce genre de littérature, dans le cours de ce siècle, que la révision de tous les livres de la Bible, que saint Etienne abbé de Cîteaux fit faire en 1109. » (*Histoire littéraire de la France* tome IX, page 123-124). Et ce qui prouve l'exagération de ce langage, c'est que Charles de Wisch, dans sa *Bibliotheca scriptorum S. Ordinis Cisterciensis*, (Cologne in 4°, 1656, pages 301-302), ne dit pas un mot de la Bible de saint Etienne. — En 1480, l'abbé de Cîteaux, Jean de Cirey, catalogue cette Bible, sans même soupçonner qu'elle vient de saint Etienne et qu'elle a quelque valeur. Manrique et Janauscheck gardent aussi un très profond silence.

çonné l'intérêt qu'elle pouvait offrir. Nous ne voulons pas revenir sur ce qu'on en a dit. Tout cela est connu ; en tout cas, tout le monde peut le connaître. Ce que nous désirerions tenter en ce moment, ce serait de faire l'histoire inconnue de la recension Stéphanique ; nous voudrions essayer de retrouver, à travers les documents laissés par les siècles passés et nonobstant les ténèbres qui enveloppent le Moyen Age, des traces, et des traces certaines de l'œuvre de saint Étienne. Il vaudrait la peine de pouvoir dire au juste quelle a été l'influence de cette œuvre ; car il ne s'agit pas ici de Théodulfe ou d'Alcuin, c'est-à-dire, d'hommes qui, après tout, n'étaient que des savants individuels et qui n'avaient d'autre influence que celle qui est inséparable d'une grande réputation de savoir. Il s'agit ici d'un chef, presque d'un fondateur d'ordre, de celui qui, en particulier, a été l'organisateur d'une réforme religieuse dont les filles se sont chiffrées par deux ou trois mille, moins de deux cents ans après la mort de son auteur. Il s'agit de l'homme qui inscrivit, dans la *Charte* de fondation, l'obligation pour tous les monastères d'avoir les mêmes livres liturgiques (1), obligation qui fut inscrite dans les premiers statuts de l'ordre par les chapîtres généraux, où, sous le titre : « *Quels sont les livres qu'il n'est pas permis d'avoir différents*, » on trouve mentionnée, au troisième rang, *la Bible* (*Textus*) (2). On fit même mieux ; pour obtenir

(1) *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1379, B : « Oportunum nobis videtur et hoc etiam volumus, ut mores et cantum et omnes libros ad horas diurnas et nocturnas, et ad missas necessarios, secundum formam morum et librorum Novi Monasterii possideant : quatenus in actibus nostris nulla sit discordia, sed una charitate, una regula similibusque vivamus moribus. » — *Charta Charitatis.*

(2) « *Quos libros non licet habere diversos.* — Missale, epistolare, *Textus*, collectaneum, graduale, antiphonarium, regula, hymna-

une complète uniformité, on fit rédiger des exemplaires-types, qui devaient servir d'originaux pour tous les livres liturgiques et on les conserve encore à la bibliothèque publique de Dijon. (1)

Quelle était la Bible qui devait servir d'exemplaire original? — Aucun document placé en tête d'un des manuscrits de Cîteaux ne nous l'apprend ; et, comme le texte (*Textus*) formait évidemment un livre à part, on peut hésiter entre les exemplaires anciens que posséda l'abbaye. Toutefois, un ensemble de considérations nous paraît démontrer que la recension Stéphanique fut entreprise et exécutée précisément pour créer cette bible-type. Voici ces considérations.

Si saint Étienne n'a pas voulu faire une bible-type en rédigeant ses manuscrits, il n'a fait qu'une œuvre scientifique et personnelle avant tout. Or, il n'est pas vraisemblable qu'à une époque comme celle où il écrivait (1100-1109), il eût l'esprit disposé à opérer des recherches purement scientifiques. Les commencements du Nouveau Monastère étaient trop difficiles, l'œuvre de la réforme trop discutée et trop chancelante, pour que son auteur ne visât pas, en tout et pour tout, un but pratique, conduisant à des résultats

rium, psalterium, lectionarium, kalendarium, *ubique uniformiter habeantur.* » Phil. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon, in-8°, 1876. Préface, page XXXVI.

(1) On lit en tête de ce volume, connu sous le nom d'*Us et de Coutumes de Cîteaux*, » le titre suivant : « *In hoc volumine continentur libri ad divinum officium pertinentes, quos utique non decet in ordine nostro diversos haberi. Sunt autem in unum corpus ea maxime ratione redacti, ut præsens liber sit exemplar invariabile ad conservandam uniformitatem, et corrigendum in aliis diversitatem.* » — Ce manuscrit contient encore le *Bréviaire*, en trois parties ; l'*Epistolaire*, l'*Évangéliaire*, le *Missel*, le *Collectaire*, le *Calendrier*, la *Règle*, les *Us*. — Il contenait autrefois le *Psautier*, les *Cantiques*, l'*Hymnaire*, l'*Antiphonaire*, le *Graduel*. — (Ms. 82 de Dijon).

immédiats. Si saint Étienne fit tout son possible pour se procurer des maîtres juifs, s'il se donna tout le mal dont il nous parle dans sa note, ce fut évidemment pour assurer à ses disciples, à la fois, et une œuvre dont ils ne pouvaient se passer, et une œuvre dont ils pourraient se servir longtemps. De plus, la défense solennelle adressée par Étienne à ses copistes : « *Au nom de Dieu et au nom de l'Ordre*, » semble avoir une portée et une signification particulières, quand on la lit en la rapprochant des textes de la Charte de charité et des Statuts, dont nous avons parlé tout à l'heure. Pourquoi tant de solennité ? Pourquoi surtout faire intervenir, après « *au nom de Dieu*, » « *notre Ordre*, » si Étienne n'avait pas en vue ses frères dans la vie religieuse, et ses frères obligés à avoir des livres d'office uniformes : *Uniformiter habeantur?* (1) Saint Étienne défend de toucher quoi que ce soit à sa bible ; il ne veut pas qu'on ajoute aux marges, et il interdit, en particulier, de rétablir les passages qu'il a biffés. Nous n'avons pas trouvé une autre bible contenant une pareille défense, et Dieu sait cependant s'il y en a qui renferment des ratures et des grattages !

Nous croyons, dès lors, avoir dans cette bible celle qui, dans l'ordre de Cîteaux, devait servir de type,

(1) Les constitutions de Cîteaux nous montrent jusqu'à quel point on poussait l'amour de la pauvreté, dès les commencements de l'ordre. Voici, en effet, ce qu'on y lit, aux chapitres XIII et XVII : « Interdicimus ne in ecclesiarum nostrarum libris *aurea vel argentea sive deargentata vel deaurata habeantur retinacula, quæ usu firmacula vocantur ;* ut ne aliquis codex pallio tegatur. » — Consuetudines, n° XIII. (Philip. Guignard, *Monuments primitifs de la R. C.* p. 253.) « Litteræ unius coloris fiant et non depictæ, vitreæ albæ fiant, et sine crucibus et picturis. » Ibid. p. 272. — Voir *l'Exordium Cisterciense.* chap. XVII, *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1,509, A.

d'original, ou pour copier les exemplaires nouveaux, ou pour corriger les anciens. Ce que nous allons ajouter le démontrera encore plus clairement.

Saint Étienne avait fait copier sa bible pour un usage immédiatement pratique. Elle devait servir dans les lectures publiques, et cela nous explique pourquoi, malgré la pauvreté de l'ordre naissant, il consacra quatre volumes à une seule bible, alors qu'il aurait pu faire copier quatre bibles avec le même parchemin, s'il avait adopté un caractère un peu plus fin. Les quatre volumes, étant destinés à servir dans les lectures publiques, au réfectoire et à la chapelle, sont écrits d'un caractère très gros. Saint Étienne a donné, un des premiers, l'exemple de ces bibles monumentales que les ordres religieux firent copier au treizième et au quatorzième siècles, parce qu'ils les destinaient aux mêmes usages. C'est pour cela aussi que nous y trouvons déjà des notes qui ont rapport aux lectures publiques, par exemple : *Hic finiuntur* VIII, L. c. après Samuel, II ; *Hic incipiunt legere ad mensam*, à côté de Job V, etc. » Nous avons rencontré, dans les manuscrits de l'abbé de Cîteaux, beaucoup de notes semblables et nous sommes loin, très loin, de les avoir parcourus à fond, sauf en quelques endroits. Il y a donc là une confirmation de ce que nous disions précédemment, à savoir, que nous possédons encore la bible-type du grand ordre Cistercien.

Mais pourrait-on établir d'une manière incontestable qu'on s'est, en effet, servi de cette bible pour copier les exemplaires destinés aux maisons de l'Ordre, ou pour revoir ceux qu'on avait déjà copiés sur d'autres manuscrits ?

Nous ne doutons pas qu'avec du temps et des recherches on ne pût faire la démonstration dont nous

parlons, une démonstration claire, rigoureuse, absolue. La voie qu'on devrait suivre est toute tracée : il faudrait explorer la bibliothèque de Cîteaux, et les bibliothèques des premiers monastères sortis de Cîteaux ; rechercher les bibles du douzième ou du treizième siècle qui ont appartenu à ces couvents, et fouiller, par suite, les bibliothèques où les livres appartenant à ces abbayes ont été recueillis à l'époque de la Révolution française. Dijon, Châlon-sur-Saône, Autun, Auxerre, Troyes, Langres, Chaumont, etc., se recommandent, tout de suite, à l'attention des explorateurs. Nous n'avons pas accompli une pareille entreprise et nous ne prévoyons même pas qu'il nous soit jamais donné de l'exécuter. Cependant, nous avons voulu la commencer, et c'est pourquoi nous avons soumis à un examen rapide les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux, qui sont aujourd'hui à la bibliothèque publique de Dijon.

Ces manuscrits ne sont pas, du reste, très nombreux, et aucun ne remonte plus haut que la bible de saint Étienne. Celle-ci est la seule qui appartienne au commencement du douzième siècle ; les autres sont du douzième, surtout du treizième siècle, autant qu'on peut en juger par la paléographie. Les numéros 1, 2, 4, 5, 6, 10, 11 n'ont pas été corrigés; c'est dire qu'ils contiennent souvent les gloses signalées précédemment, et que ces gloses n'ont été, ni raturées, ni soulignées, ni grattées, ni exponctuées. Au contraire, les manuscrits 3 et 8 ont été revus, et revus sur la Bible de saint Étienne. En ce qui regarde le manuscrit 8, le fait est probable, car la plupart des interpolations, dont nous avons parlé dans les pages qu'on vient de lire, y ont été soulignées à l'encre rouge. Nous avons remarqué la même particularité dans plusieurs bibles de

Paris. Mais si la révision n'est que probable pour le manuscrit 8, elle est certaine pour le numéro 3.

La première fois que nous eûmes la bonne fortune de parcourir la bible de saint Étienne, nous cherchâmes tout de suite à retrouver, ou l'original dont l'abbé de Cîteaux s'était servi, ou, à tout le moins, une copie de cet original, c'est-à-dire, un manuscrit renfermant. et les interpolations conservées par la Vulgate, et les interpolations rejetées par les réviseurs Clémentins, mais de l'existence desquelles nous étions absolument certain, grâce aux grattages opérés par Étienne. On nous apporta divers volumes, notamment le manuscrit classé sous le numéro 3. C'est un in-folio qui a appartenu à l'abbaye de Cîteaux, comme l'atteste la reliure aux armes de l'abbaye et la note placée en tête du folio 6 : « *Liber Sanctæ Mariæ Cistercii, qui eum alienaverit anathema sit !...* A la fin on lit également vers le bas du dernier feuillet : « *de primo armario.* » Le manuscrit présente une disposition extrêmement rare : l'Apocalypse est placée entre l'Ancien et le Nouveau Testament, tandis que les livres des Machabées sont renvoyés à la fin, après le Nouveau Testament ; et il n'y a pas eu simplement transposition entre les deux livres, à l'époque où on les relia avec les autres, car Malachie finit au folio 195 *a*, et l'Apocalypse débute au folio 195 *b*, pour aller jusque au folio 198 *a*, 1. Les Évangiles commencent aussitôt après, folio 198 *a*, 2. Cette disposition est donc délibérée, intentionnelle, voulue en un mot.

Nous feuilletâmes le volume et nous remarquâmes aux marges un certain nombre de notes. Nous étudiâmes le premier livre de Samuel ou des Rois, et nous ne tardâmes pas à constater que ce manuscrit renfermait presque tous les passages que saint Étienne avait

grattés, mais ces passages étaient souvent exponctués ou soulignés à l'encre rouge. Quelques-uns portaient un signe au commencement et à la fin. Comme l'écriture de ce manuscrit est une gothique fine et serrée — la bible toute entière est renfermée en un seul volume — nous avions du mal à déchiffrer ce signe. Cependant, comme il revenait de temps en temps, il fut bientôt clair pour nous que ce n'était pas autre chose que le mot « *Vacat* » coupé en deux, « *Va-cat.* » La syllabe « *Va* » était placée, entre les lignes, au commencement du passage que saint Étienne avait supprimé, sur le premier mot, tandis que la syllabe « *Cat* » était écrite sur le dernier mot. On n'avait pas voulu effacer les passages que saint Étienne avait impitoyablement condamnés : « *omnia illa superflua prorsus abrasimus* » (1) ; cependant on leur avait gravé au front une note d'infamie « *Va-cat*, » pour les signaler à l'attention et à la sévérité du lecteur. On trouve cette note I Rois V, 6, *b*. (f. 38, *b*, 1) ; IX,25 ; X,1 ; XIII,15 ; XIV,41 ; etc., etc. Quelques passages sont simplement exponctués, par exemple, « *et non invenissent* » dans I Rois IX,5 ; « *apud te* » dans IX,23 ; « *mane* » dans XI,5 ; « *Deum israël* » dans XIV,41. Le manuscrit numéro 3 de Dijon a donc été revu sur la bible de saint Étienne ; mais avait-il été copié sur l'original dont s'était d'abord servi l'abbé de Cîteaux, sur ce manuscrit « *plenior cœteris*, » plus complet que les autres, qui nous a occupé plus d'une fois déjà ? — On peut affirmer que non, car l'original du manuscrit numéro 3 ne contenait pas toutes les interpolations supprimées par saint Étienne. Ainsi, il ne renfermait pas I Rois IV,1 ; V,9 ; VIII,18 ; XI,1 ; XV,3 ; XVII,36 ; XIX,21 ; etc. Les

(1) *Patrol. Lat.* CLXVI, col. 1376. A.

versets 19-23 du chapitre XXII ont été grattés et réécrits dans ce manuscrit, ce qui fait soupçonner qu'il y eut là jadis quelque chose qui a disparu aujourd'hui. Au chapitre XXIV, 7, la célèbre interpolation : « *Vivit Dns* etc. » figure dans le manuscrit 3, comme dans l'original employé par saint Étienne. Il est donc bien clair et bien certain : 1° que le manuscrit numéro 3 de Dijon n'a été copié, ni sur la bible de saint Étienne, ni sur le manuscrit qui avait servi d'original pour cette bible ; 2° qu'il a été revu sur la bible de l'abbé de Cîteaux.

Une circonstance qui met bien en lumière ce dernier point, c'est que le manuscrit contient les notes critiques de la recension Stéphanique, ni plus, ni moins. Ainsi on trouve les notes que nous avons rapportées précédemment (p. 111-114), aux folios 112, *a*, 2 ; 112, *b*, 1 ; 112, *b*, 2 ; 113, *b*, 2 ; etc., etc. (1) Par conséquent, nous avons là une preuve évidente que la recension Stéphanique n'est pas demeurée ensevelie inutilement dans la poussière de la bibliothèque de Cîteaux. On s'en est servi ; mais, si on s'en est servi, on ne l'a pas cependant aveuglément suivie ; car les passages qu'Étienne avait condamnés, on les a respectés dans les manuscrits à l'usage de l'Abbaye, si on ne les a pas rétablis dans sa propre bible. A en juger par le manuscrit numéro 3 et par le manuscrit numéro 8, la recension Stéphanique n'a eu qu'un

(1) Nous avons observé que plusieurs des notes marginales de la recension Stéphaniqne ont rapport à la grammaire et à l'orthographe. En voici deux ou trois exemples : « *In Hebræo, simplici S littera vel duplici « Assur. » scribitur, sicut in libris antiquis Latinis factum est* (Ms. 3, f° 102, *a*, 1) — *In Hebræo una S littera vel duabus « Assuerus » scribitur, sicut et in latinis libris antiquis* » (*Ibid.* f° 109, *a*, 2).

succès passager et momentané : les manuscrits le prouvent et le catalogue de Jean de Cirey (1480) le montre bien clairement. En énumérant les quatre volumes de la bible d'Étienne, le successeur de ce grand abbé n'a pas l'air de soupçonner leur provenance, qui devait pourtant les lui rendre bien chers ; il ignore évidemment la valeur du trésor qu'il a entre les mains. Pas un mot d'Étienne ; pas la moindre allusion à sa note. La tradition sur l'origine des manuscrits 563-566 est perdue, c'est Mabillon qui la fera revivre.

Ajoutons enfin, pour jeter, dans la mesure où cela nous est possible, quelque jour sur l'histoire de la recension Stéphanique, que le manuscrit numéro 3 a aussi une histoire ; car, tout au commencement, après la liste des « *Capitula* » qui sont ici, non pas répandus dans le volume en tête de chaque livre, mais réunis ensemble avant la Genèse, on trouve écrite d'un caractère plus gros que le reste du manuscrit, mais à peu près de la même époque, la lettre suivante : « Au vénérable Père et seigneur, maître Godefroy, notaire du pape, le frère Prieur B. (1) et les anciens de Cîteaux, salut, respect et honneur !

« La bible présente nous a été donnée par charité, mais à de telles conditions qu'il ne nous est pas permis de l'aliéner et de la distraire des possessions de Cîteaux. Cependant, comme nous avons appris, par la relation que nous a faite le vénérable et cher père abbé du monastère de Ripalta (*Ripealtæ*) (2), que vous

(1) Parmi les abbés de Cîteaux dont le nom commence par un B, on ne trouve qu'un Bernard (1163-1184) et un Boniface (1244-1257) Il s'agit *peut-être* (?) du second.

(2) Nous ne retrouvons pas de couvent de ce nom parmi les fondations Cisterciennes faites en France. — Il s'agit donc proba-

manquez beaucoup d'une bible, nous vous envoyons celle-ci, vous priant toutefois, avec tout le zèle dont nous sommes capables, de veiller sérieusement à ce que la maison de Cîteaux puisse la ravoir, au moins après votre mort. Sachez également que nous sommes toujours prêts à vous servir, suivant les prescriptions *du Seigneur* et *de notre Ordre*, en ceci et dans tout le reste, lorsque nous le pourrons. Nous avons fait transcrire la teneur des présentes dans cette bible, afin que ce volume ne soit jamais distrait des biens de l'abbaye de Cîteaux. — Anathème, celui qui effacera cette écriture ! » (1)

Cette note confirme et éclaircit plusieurs observations que nous avons faites dans les pages précédentes. La bible de Dijon numéro 3 n'a pas été copiée à Cîteaux ; elle a été transcrite ailleurs et elle a été donnée au monastère Cistercien à condition qu'on ne

blement de l'abbaye de Ripalta dans le diocèse de Turin, laquelle fut fondée en 1130, par celle de la Ferté-sur-Crône. — Cf. Gaspar Iongelinus, *Notitia Abbatiarum ord. Cisterciensis*, section d'Italie, pag. 80, Léop. Janauscheck (*Originum Cisterciensium* I) mentionne cette abbaye, page 249. Il parle aussi de plusieurs autres en Italie et même d'une dans le diocèse de Lausanne. (Voir pages 206 et 180).

(1) « Venerabili patri et domino magistro Godefrido dni pp. notario. Fr. B. prior et seniores Cistercii salutem, reverentiam et honorem. Cum hanc bibliam præsentem tali conditione et modo habeamus in eleemosynam datam nobis quod alienare eam a domo Cistercii non debemus, audientes tamen quod multum Biblia indigetis, sicut nobis retulit venerabilis pater et dilectus noster abbas monasterii Ripealtæ, mittimus ipsam vobis, rogantes vos ea qua possumus affectione ut detis operam efficacem ut saltem post vestram mortem possit ipsam domus Cistercii rehabere, et sciatis quod in hoc et in aliis quibus possumus secundum Dm et nostrum ordinem parati sumus vestro beneplacito deservire. Et ideo tenorem litterarum istarum in hac præsenti Biblia scribi fecimus ut domus Cistercii in posterum ab hac nullatenus queat alienari. — Qui hanc scripturam deleverit anathema sit ! »

l'aliènerait jamais. On comprend donc qu'elle ne pouvait pas être copiée sur l'original dont s'était servi Étienne. Elle fut simplement revue sur la recension Stéphanique; et, si les scribes de Ripalta furent plus fidèles que la plupart de leurs semblables, à conserver tous les signes qu'ils lisaient dans leur original, cette bible, avec ses notes et ses « V*a-cat*, » porta au loin un souvenir des travaux critiques qui illustrèrent les commencements de la grande réforme Cistercienne.

XIV

Nous serions loin d'avoir fini, si nous voulions examiner et résoudre toutes les questions si graves et si importantes que soulève le travail qu'on vient de lire. Les lecteurs réfléchis, qui nous ont accompagné dans nos recherches, n'ont pas manqué de se demander plus d'une fois : « Mais que faut-il penser de ces gloses qui ont pénétré ainsi dans tant d'éditions de la bible ? Quelle est leur origine et leur autorité ? Que doit-on penser, en particulier, de la Vulgate Clémentine qui se les est incorporées, sinon en entier, du moins en partie ? Est-ce que tout cela n'ébranle pas la foi que nous avons eue et que nous devons avoir dans la divinité des livres saints, dans leur conservation à travers les âges et dans la fidélité de l'Eglise à accomplir sa mission de gardienne aussi bien que d'interprète ? »

Ce sont là des questions graves : nous ne voulons pas essayer de les résoudre en ce moment, parce que cela nous mènerait beaucoup trop loin. Pour traiter ces questions avec toute la gravité et tout le sérieux qu'elles demandent, il faudrait beaucoup plus de pages que nous n'en avons employé dans l'étude qu'on

vîent de parcourir. Ce ne serait pas trop que d'un volume tout entier. Puisque nous ne pouvons pas écrire un volume, contentons-nous d'observer que l'Eglise n'a pas prétendu nous donner le dernier mot de la critique biblique, dans la bible Clémentine. Elle nous a donné une édition bonne pour le temps, mais elle ne nous a pas donné l'édition la meilleure qu'on pût faire alors, car on n'ignorait pas, en la publiant, qu'il y restait des fautes et qu'il était possible de la rendre plus parfaite. Voilà pourquoi plusieurs savants catholiques ont entrepris, depuis trois cents ans, des travaux de longue haleine, dans l'unique but de préparer les matériaux dont l'Église devra se servir un jour, si elle juge à propos de donner une nouvelle édition de la Vulgate Hiéronymienne. François Luc de Bruges, vers la fin du XVIe siècle, signalait plus de quatre mille passages qui demandaient à être corrigés dans la bible Clémentine, et le cardinal Bellarmin lui répondait qu'il y en avait peut-être davantage. (1). Il ne faut donc pas s'étonner que nous ayons trouvé sur notre chemin un certain nombre d'endroits où la Vulgate latine paraît incorrecte. Il faut, d'ailleurs, se rappeler toujours que ces fautes n'atteignent jamais la substance même de nos livres saints. La foi et les mœurs ne sont jamais, ou presque jamais, intéressées dans les discussions que certains passages peuvent soulever au point de vue critique.

Si nous renonçons à aborder toutes les questions que suggère cette étude sur saint Étienne et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, il y en a une

(1) « Scias velim, dit Bellarmin, Biblia Vulgata non esse a nobis accuratissime castigata ; multa enim de industria, justis de causis, pertransivimus, quæ correctione indigere videbantur. » C. Vercellone, *Variæ Lectiones Vulgatæ Latinæ*, II, page VII, A.

cependant sur laquelle nous voudrions appeler, en finissant, l'attention de nos lecteurs, et cette question la voici.

Parmi les innombrables recensions dont la Vulgate latine a été l'objet et dont il nous reste des documents, il y en a trois qui portent des noms connus, celle de saint Étienne Harding, celle de Théodulfe et celle d'Alcuin ; et, chose extrêmement curieuse, ces trois recensions, ont, toutes les trois, été faites en France, mais par des hommes qui n'étaient pas français. Alcuin est un anglais, Étienne Harding est un anglais. Quant à Théodulfe, qu'était-il ? On ne le sait pas au juste : quelques-uns le font venir de la Haute Italie, d'autres prétendent qu'il est venu d'Espagne. Tout ce qu'on sait, c'est qu'il n'était pas français. Ce sont là, il faut l'avouer, de singulières coïncidences et elles suggèrent plus d'une réflexion.

En effet, Alcuin et Etienne Harding, tous les deux d'origine anglaise, appliquent les mêmes principes, travaillent d'après les mêmes lois, et, quoique séparés l'un de l'autre par plus de trois cents ans, aboutissent à peu près au même résultat. Y a-t-il là une simple coïncidence, ou, au contraire, devons-nous y reconnaître l'action inconsciente d'une éducation première identique ? Alcuin avait étudié longtemps et jouissait déjà d'un grand renom, avant de venir en France ; Etienne Harding avait également reçu une instruction solide dans sa jeunesse, au couvent de Sherborne. Lorsqu'il vint en France, il avait déjà un certain âge bien qu'il fût beaucoup plus jeune qu'Alcuin. On pourrait donc voir, dans l'identité des procédés qu'ils ont appliqués, l'action inconsciente, l'influence naturelle d'une même éducation ; et ce qui rend cette supposition plus vraisemblable, c'est que Théodulfe, qui n'était

certainement pas Anglais de naissance ou d'éducation, procède, dans sa recension, d'une manière tout à fait différente. Lui aussi est venu en France à une époque où son éducation était terminée, et où les principes qui devaient diriger son activité littéraire étaient arrêtés dans son esprit. On croit qu'il est venu en France, à peu près à la même époque qu'Alcuin, vers l'an 781, et il devait avoir alors un certain âge, puisqu'il avait été marié et était père d'une jeune fille, à laquelle il adressa plus tard des poésies que nous avons encore. Il apportait donc en France les principes et les idées de son éducation première; il s'était fait accompagner aussi de sa bibliothèque, et, dans cette bibliothèque, il y avait incontestablement plus d'une bible, des bibles avec lesquelles il était familier et pour lesquelles il devait avoir un respect et une affection d'enfant, nous dirions presque d'exilé, si, à cette époque, on avait eu le sentiment de la patrie et la passion de la terre natale, comme nous les avons aujourd'hui.

Il nous semble donc qu'en voyant Théodulfe faire une recension diamétralement opposée à celle d'Alcuin, et cela vers la même époque, vers l'an 800-810, il y a lieu de soupçonner là l'influence de l'éducation première, l'influence de textes auxquels Théodulfe était déjà habitué. Et c'est pourquoi nous serions tentés de voir dans la recension de Théodulfe une importation espagnole. Nous ne prétendons pas donner cela comme un fait démontré et absolument certain, mais nous le donnons comme une conjecture qui n'est pas dénuée d'un certain fondement. Voici pourquoi :

On n'a pas examiné tous les manuscrits bibliques espagnols, tant s'en faut. Cependant, on en a étudié quelques-uns des plus anciens et ils se distinguent de la plupart des autres, tant au point de vue du texte

qu'au point de vue de la paléographie, du style général et de la disposition des matières. Ces manuscrits présentent des interpolations très singulières, et cela un peu partout. La collation du célèbre manuscrit de Tolède, qu'on faisait remonter autrefois au huitième ou au septième siècle, mais qui est reconnu maintenant être du dixième siècle, a été publiée depuis longtemps et elle nous a donné une idée de ce qu'étaient les textes espagnols. Les collations, qu'on a opérées depuis dans d'autres documents d'origine espagnole, n'ont fait que confirmer cette impression. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple typique, entre beaucoup d'autres, que le *Toletanus* fait, dans le chapitre V de la première épître de saint Jean, les quatre interpolations qu'on peut voir en note (1)

Personne ne doute que les trois derniers passages ne soient des interpolations et ceux qui ont un peu l'expérience des manuscrits, en particulier de ceux de la Bible, doivent avouer que ce sont là des interpolations réussies ! Les critiques n'ont pas souvent la bonne fortune de mettre la main sur de pareilles perles, surtout à quelques lignes de distances. Un manuscrit qui enchâsse de tels morceaux, et cela au milieu d'un texte qu'il considère comme sacré, donne une singulière idée de celui qui l'a écrit. Le *Toletanus* ne

(1) 1° XI, 7. — *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in cœlo. Pater, Verbum et Spiritus sanctus.*— 2° XI, 10.— Qui credit in Filium Dei [*quem misit Salvatorem super terram, et Filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens ; et nos testimonium perhibemus, quoniam vidimus eum, et annunciamus vobis ut credatis ; et ideo qui credit in Filio Dei.*]. —3° XI, 16.— Dico ut roget quis *(Petat pro eo, et dabit ei vitam Deus, sed non his qui usque ad mortem peccant, est enim peccatum usque ad mortem ; non pro illo dico ut postulet.)*. — 4° XI, 20.— Et dedit : (*venit et carnem induit nostri causa, et passus est, et resurrexit a mortuis ; assumpsit nos, et dedit.)* — *Patrol. Lat.* XXIX, col. 1090, c-d.

jouit certainement pas, parmi les critiques, de toute la réputation qu'il mérite.

Pour ce qui regarde le premier des quatre passages que nous venons de rapporter, l'accord n'est pas aussi unanime, et on ferait facilement un gros volume, si on voulait résumer tout ce qui a été dit pour et contre l'authenticité de ce verset, depuis l'an 1520. A cette heure, les critiques n'hésitent plus à considérer le *verset des trois témoins célestes* comme une glose explicative du verset 8, dans lequel il faut supprimer *in terra*. Nous inclinons très fortement à penser comme eux (1). Quoi qu'il en soit, il est certain qu'on ne rencontre ce verset que dans trois manuscrits antérieurs au neuvième siècle, et, sur ces trois manuscrits, il y en a au moins deux qui sont d'origine espagnole, à savoir la bible de la Cava (*Cav*) et le manuscrit de Sainte-Croix-en-Jérusalem (*m*) contenant le *Speculum* de saint Augustin; car ces deux manuscrits renferment la quatrième des interpolations rapportées ci-dessus, ainsi que l'épître apocryphe aux *Laodiciens*. On connaît à cette heure cinq ou six manuscrits espagnols des neuvième et dixième siècles, qui présentent la leçon du verset 20 (2). Nous l'avons constatée nous-même dans

(1) Voir J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie pratique*, tome v, tout entier. Paris, Maisonneuve. 1886.

(2) Voir J. P. P. Martin, *Ibid. Pièces Justificatives*, IV, *Addenda et corrigenda*, pages 43-45. — Sans nous prononcer d'une manière absolue, nous avons indiqué, dans notre cours, que l'interpolation du verset des *trois témoins* avait été opérée d'abord en Espagne. Depuis que cet article a été écrit, nous avons appris qu'une récente découverte semble confirmer ces prévisions. On vient de retrouver, en Autriche, les écrits du célèbre hérétique Priscillien, qui fut mis à mort en 384 ou 385. Or, ces écrits contiennent une citation des *trois témoins*, semblable à celle du *Speculum* attribué à saint Augustin. Nous devons ce renseignement à notre collègue, M. l'abbé

un très beau Lectionnaire espagnol antérieur à l'an 1060, dont la Bibliothèque nationale a fait l'acquisition il y a quelques années.

Une étude des manuscrits espagnols rapprochés des bibles de Théodulfe permettrait de résoudre l'important et grave problème que nous avons soulevé ici, Nous avons pensé, tout de suite, à ces gloses du chapitre cinq de la première épitre de saint Jean, comme à des pierres de touche. Malheureusement cette épitre manque dans deux bibles de Théodulfe, sur trois de celles que nous avons eues entre les mains. Il nous a donc fallu nous contenter d'examiner la seule qui fût complète, le manuscrit 9.380. Nous y avons trouvé le verset des trois témoins sous la forme suivante : *Et tres sunt qui testimonium dicunt in cœlo, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus. Et hi tres unum sunt*, (f° 308, *a*, 1). L'ordre des versets 7 et 8 est renversé (1). Mais, chose singulière ! tandis que la bible de Théodulfe de Paris contient ce célèbre passage, l'exemplaire du Puy ne l'a pas, — Nous avons prié un de nos amis de s'en assurer exactement, — et, qui plus est, le verset 8 ne renferme pas non plus les mots *in terra*, qui accuseraient un souvenir des mots *in cœlo*, dans le verset omis (2).

Duchesne, auquel nous offrons nos meilleurs remerciements.— Voir G. Schepss, *Priscillian ein neuaufgefundener lat. Schriftsteller*, Vienne, 1886, p. 14.—

(1) Saint Etienne de Cîteaux reproduit scrupuleusement Théodulfe, sur ce point important.—

(2) Afin de donner une idée plus complète de ces divers textes, nous ajoutons ici les versets 10, 14, 17, d'après le manuscrit du Puy et d'après le manuscrit de Paris 9.380. — Nous devons au Rév. Père Ayroles le texte du manuscrit du Puy, et nous le prions d'agréer nos remerciements pour le service qu'il nous a rendu.— XI, 10 — Qui credit in filio Dei habet testimonium Dei in se. Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quoniam non credit testimonio quod testificatus est *Deus*, (omis ms de Paris) de Filio suo. — XI, 14. —

On voit donc, une fois de plus, se confirmer ce que nous avons dit plus haut relativement à la recension de Théodulfe et aux sources où ce réviseur a puisé. Elle ne dérive pas évidemment d'un seul et même modèle, d'un type invariable qu'on a suivi scrupuleusement. C'est un amalgame de toute espèce de leçons, une espèce de *Cloaca maxima*, d'égout collecteur, où les recenseurs et les criticastres espagnols ont déversé toutes les extravagances raccolées par leur science ou leur imagination.

Nous n'hésitons pas, en effet, pour ce qui nous concerne, à rattacher la recension de Théodulfe à l'Espagne. Il y a longtemps déjà que cette pensée s'est présentée à notre esprit, d'abord comme un éclair, mais cet éclair est devenu une lumière, puis une étoile fixe, et, à cette heure, cet astre ne remue plus. Notre conviction s'est formée lentement, laborieusement, et elle ne s'est jamais démentie un instant. Une multitude d'indices sont venus la corroborer. Cette recension se relie, en effet, à tout ce que nous savons des manuscrits espagnols; elle se relie à leur texte, elle se relie à leur paléographie, elle se relie à leur ornementation, elle se relie à leur disposition matérielle, elle trahit enfin son origine espagnole par une multitude de points particuliers qui ne laissent pas subsister chez nous l'ombre d'un doute, pris dans leur ensemble,

Et hæc est fiducia quam habemus in (ms de Paris *ad*) eum, quia quodcumque petierimus secundum voluntatem ejus audit nos.—XI, 15. — Et scimus *quoniam* audit nos, quidquid petierimus, scimus quoniam habemus *postulationes* quas postulavimus ab eo.— XI, 16. — Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem, petat et *dabit ei vitam peccantibus*, non ad mortem.— 17.— Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget.— Les différences entre les manuscrits, on le voit, sont presque nulles, mais tous les deux diffèrent un peu de la Vulgate.

bien qu'on puisse discuter la valeur de chacun d'eux en particulier. Sans doute, Théodulfe ne contient pas les trois dernières interpolations que nous avons signalées tout à l'heure (page 228 note 1e), mais il contient la première, le verset des *trois témoins*, et de plus il nous serait facile, sans sortir de l'épître de saint Jean, de citer une dizaine de leçons qui figurent habituellement dans les manuscrits espagnols, à savoir, dans le manuscrit de la Cava, dans le *Toletanus*, dans le *Speculum* de saint Augustin, dans le Lectionnaire Wisigothique 2.171 des nouvelles acquisitions de la Bibliothèque Nationale, etc., etc. (1). Théodulfe emprunte à saint Isidore de Séville sa chronique, et contient un texte du *Speculum* de saint Augustin. Les manuscrits qui se rapprochent le plus de lui se rattachent, eux aussi, à saint Isidore auquel ils empruntent les *préfaces* ou *prologues* et une multitude d'autres petits documents destinés à rendre la lecture de la Bible plus facile. C'est ainsi, par exemple, qu'en examinant tous les manuscrits de la Bibliothèque Nationale antérieurs au onzième siècle, nous n'en avons trouvé qu'un, le numéro 6, qui suive le texte de Théodulfe dans le premier livre des Rois, et contienne, en particulier, toutes ses interpolations : mais aussi, il n'y a presque pas un livre de la Bible qui ne soit précédé d'une préface ou d'un document pris dans saint Isidore de Séville. Ce

(1) Dans I saint Jean V, 6, la bible D (9.380) de Théodulfe lit *et spiritum* (f° 308, *a*, 1), mais elle ne répète point plus bas, *et spiritu*. De plus *et spiritum* est intercalé entre *aquam et sanguinem*. Plus haut, le même manuscrit omet *ut gaudetis* I, 4 ; ajoute *sicut et Deus manet in æternum* II, 17 ; *fratrem suum* IV, 8; et modifie une multitude d'autres passages plus ou moins étendus, notamment II, 14 ; IV, 6, 7, 8, etc. Or, nous avons trouvé la plupart de ces variantes dans le Lectionnaire Mozarabique (ms 2.171 des *Nouvelles acquisitions*) du dixième siècle.

manuscrit se rapproche, lui aussi, très visiblement des manuscrits espagnols, par l'ensemble de ses caractères, bien qu'il n'ait pas été copié en Espagne (1).

Il s'est donc formé lentement dans notre esprit une conviction, qui nous persuade que l'évêque d'Orléans, auquel nous devons une recension de la Bible, a emprunté cette recension à l'Espagne. Nous nous sommes demandé bien des fois s'il ne serait pas possible de découvrir une preuve qui ne laisserait l'ombre d'un doute dans la pensée de personne, et nous avons songé à l'ordre singulier que Théodulfe avait suivi dans son Canon (voir page 22) et que saint Etienne de Cîteaux avait trouvé dans son manuscrit *plenior*. Malheureusement nous sommes si peu renseignés sur les manuscrits espagnols, et les anciens éditeurs ont fait si mal leur besogne, que nous désespérions presque d'établir une comparaison. Toutefois, en étudiant de près la collation du Tolctanus faite par Palomarès au XVIe siècle, publiée par Bianchini et reproduite à la

(1) Tout est singulier dans ce très intéressant manuscrit : Style général, peintures ou dessins, écriture, texte et orthographe, tout s'écarte des manuscrits latins écrits à la même époque en France. Mais ce qu'il y a de curieux, c'est que saint Isidore est mis partout à contribution, dans l'Ancien Testament, en tête du Livre des Rois, dans le Nouveau, devant saint Mathieu, saint Jacques, saint Pierre, saint Jean, etc. En tête de saint Mathieu, sept ou huit petits documents lui sont empruntés. L'épître de saint Jacques a quatre arguments, non compris les *Capitula*, mais, parmi ces quatre arguments, il y en a un de saint Isidore. Ce manuscrit contient, à I saint Jean V, 20, la 4e des interpolations citée plus haut (page 228) comme caractéristiques des manuscrits espagnols. Nous devons en dire autant du manuscrit 93, qui, nous l'avons observé (page 108), semble avoir placé Daniel parmi les Hagiographes. — Outre la glose *et carnem induit nostri causa* etc., du verset 20, ces manuscrits portent, au verset 6, *per aquam et sanguinem et spiritum*, et ils répètent, un peu plus bas : *in aqua et sanguine et spiritu*, avec cette différence toutefois que, dans le manuscrit 93, on a

fin du tome XXIX de la *Patrologie Latine* de Migne, nous avons constaté que le Canon du *Toletanus*, de Théodulfe et de saint Étienne de Cîteaux est le même dans l'Ancien Testament. Théodulfe n'a fait que réduire à l'état de système l'ordre adopté par le *Toletanus*, car le *Toletanus* suit l'*Ordo legis*, l'*Ordo propheticus*, l'*Ordo Hagiographorum*, l'*Ordo eorum librorum qui in Hebræorum Canone non habentur*, et il place Daniel, non point parmi les Prophètes, mais parmi les Hagiographes, entre le Cantique des Cantiques, et les Paralipomènes (voir page 37).

Pour ce qui regarde le Nouveau Testament, l'ordre suivi par Théodulfe est aussi assez singulier, car les *Actes* sont renvoyés vers la fin, entre les Epîtres canoniques et l'Apocalypse, ce qui n'a presque jamais

gratté les mots *et spiritum*, *et spiritu*, et laissé ensuite l'espace en blanc. Il n'est pas difficile de deviner quelle est l'origine de ces gloses : elles ont été évidemment suggérées par le verset 8, où figurent les trois mots *spiritus*, *aqua* et *sanguis*, qui constituent ce qu'on appelle les *trois témoins terrestres*. — Mais ce n'est pas là ce que nous voulons surtout faire remarquer. Le point sur lequel nous voulons, avant tout, appeler l'attention, est celui-ci : les gloses *et spiritum*, *et spiritu*, ont été jusqu'à ce jour trouvées dans des manuscrits originaires d'Espagne.

Ajoutons également que le volume de mélanges 2328 (autrefois Lemor. 164, puis Regius 4065 A), renferme, outre quelques traités de saint Isidore de Séville, une édition des épîtres canoniques, (f° 91-107), qui peut bien être du *neuvième* ou du *dixième siècle*. Les versets des trois témoins célestes et terrestres sont renversés, mais de plus on lit de la manière suivante le verset des trois témoins célestes : « *Et tres sunt qui testimonium perhibent, verbum et sps : et tres unum s in xpo Jhu* (f° 106, *a*). — Les mots *in cœlo* sont omis, ainsi que le mot *Pater*. — Le texte continue ainsi : « *Si testimonium hominum accipimus, testimonium dei majus est: quoniam hoc est, quia testimonium dei quod majus est, quia testificatus est de filio suo, mittens eu salvatorem super terra.* Qui credit in filio dei, etc. — Au verset 20, on ne lit pas la glose ordinaire. — On voit comme toutes ces variantes sont instructives !

lieu dans les manuscrits latins. Or, où trouve-t-on cette disposition ? — On la trouve encore en Espagne. Nous ne pouvons pas citer cette fois le *Toletanus* puisque nous n'avons pas sur lui de renseignements assez précis, mais nous citerons le manuscrit de la Cava, et un manuscrit de l'église Saint-Isidore, dans dans la ville de Léon. Le second de ces manuscrits est de l'an 930, et le premier est rapporté au VIIIe ou au IXe siècle (1).

Il y a donc là, croyons-nous, plus qu'il n'en faut pour faire conclure que le célèbre évêque d'Orléans, qui, au IXe siècle, fit une recension de la Bible latine, opéra cette recension avec des manuscrits espagnols. Le fait est démontré pour nous, et, s'il ne l'est point pour tout le monde, tout le monde avouera, au moins, qu'il est susceptible d'une rigoureuse démonstration, et que la comparaison des manuscrits espagnols avec ceux de Théodulfe finirait probablement par l'établir.

Mais ce n'est pas encore tout ce qu'il y a à dire, et nous n'avons pas tout-à-fait fini. Toutes choses, en effet, se tiennent dans cette vie, et des liens mystérieux relient quelquefois les unes aux autres les questions qui semblent le plus étrangères entre elles. C'est ainsi qu'en résolvant un problème biblique, nous ré-

(1) Les détails assez étendus que Bernard Gaetano de Aragonia donne sur ce manuscrit dans un appendice placé a la fin du *Codex diplomaticus Cavensis*, ne laissent pas l'ombre d'un doute que ce manuscrit ne soit d'origine espagnole. Le style, l'ortographe surtout, l'ornementation, tout rappelle les manuscrits originaires d'Espagne. Le Nouveau Testament est disposé comme dans Théodulfe, mais l'Ancien suit un autre ordre Les *Capitula* des quatre livres des Rois atteignent respectivement, les chiffres 82, 55, 28, 47, comme dans Théodulfe. (Cf *Codex Diplomaticus Cavensis*, Naples 1873, in-4° — Appendix, p. 1-32. Deux planches et le chapitre V tout entier de la première épître de saint Jean p. 24-26). La minuscule de ce manuscrit ressemble assez à celle de Théodulfe, autant qu'on en peut juger par les planches.

solvons un autre problème, — mais cette fois un problème purement historique.

On s'est demandé souvent quelle était la patrie de Théodulfe, évêque d'Orléans et abbé du monastère bénédictin de Fleury-sur-Loire ; et on a vu les érudits se partager en divers sens, les uns se prononçant en faveur de la haute Italie, les autres en faveur de l'Espagne. C'est vers ce dernier pays qu'inclinait l'auteur des Annales de l'ordre de saint Benoît (1), le savant Mabillon, en s'appuyant, à la fois, et sur l'épitaphe de Théodulfe :

Illius cineres saxo servantur in isto
Qui quondam populis præsul et abba fuit.
Non noster genitus, noster habeatur alumnus :
Protulit hunc Speria, Gallia sed nutriit (2).

et sur ces vers de l'évêque d'Orléans lui-même :

Mox sedes, Narbona, tuas urbemque decoram,
Tangimus, occurrit quo mihi læta cohors,
Relliquiæ getici populi, *simul espera turba,*
Me consanguineo fit duce læta sibi (3).

Ce n'est pas, en effet, vers l'Italie, c'est vers l'Espagne que tout nous ramène, quand nous étudions la vie de l'homme célèbre qui fut moine austère, poète érudit et facile, évêque zélé et vigilant, politique actif, honnête et habile, et qui, à tous ces mérites, joignit encore celui de s'occuper des livres saints avec amour et avec dévouement, sinon avec goût et avec succès.

La révision de la Bible opérée par Théodulfe n'a

(1) J. Mabillon, *Annales ordinis. S. Benedicti*, II, 293, cf. 140-1.
(2) *Patrol. Lat.* CV, col. 191-192, A.
(3) *Ibid.* col. 286, A.

pas été heureuse, il faut le reconnaître : ses principes sont, ou faux ou contestables, et leur application a laissé à désirer ; mais c'est moins la faute de l'homme et du temps que de son éducation ou de son pays. Né en Espagne, élevé en Espagne, imbu de préjugés favorables aux textes espagnols, le célèbre abbé de Fleury-sur-Loire ne crut pas pouvoir faire mieux que d'adopter les textes espagnols et les principes qu'ils supposent. Il agit dans les questions scientifiques comme il avait agit dans les questions religieuses, et il n'eut pas de peine à se persuader que l'importation des recensions reçues dans son pays remédierait aux maux scientifiques dont souffrait la France. L'histoire nous raconte, en effet, que l'abbé de Fleury-sur-Loire, peu satisfait des religieux gaulois qu'il avait sous ses ordres, sentit la nécessité de leur infuser un esprit ou un sang nouveau, en les noyant dans une large colonie venue tout exprès d'au-delà des Pyrénées ; et l'histoire qui approuve facilement tout ce qu'entreprennent les grands de ce monde, ajoute qu'il réussit. Si Théodulfe réussit à réformer l'abbaye de Micy avec des religieux espagnols, pourquoi n'aurait-il pas réussi à corriger les manuscrits français de la Vulgate, à l'aide des recensions faites ou en train de se faire en Espagne ? La pensée devait en venir à son esprit assez naturellement, — environné, comme il l'était, d'hommes et de choses qui lui rappelaient son pays natal ; pour notre malheur, elle lui vint et il y succomba.

C'est vers l'Espagne, en effet, que tout nous reporte dans la critique biblique de Théodulfe ; et si, par ses principes et par ses derniers résultats, la recension de saint Etienne Harding rappelle notre pensée vers Alcuin et vers l'Angleterre, il n'est pas douteux aussi que, par son point de départ et par son original *ple-*

nior cœteris, plus complet que les autres, elle ne nous ramène vers l'Espagne et vers Théodulfe.

Nous croyons avoir rendu cette conclusion probable sinon certaine, mais nous ne doutons pas qu'avec des recherches un peu approfondies dans les manuscrits espagnols, il ne soit possible un jour de la mettre tellement en lumière que les esprits les plus sceptiques ne puissent plus la contester. Si on en vient là, si on arrive à démontrer clairement que la recension de Théodulfe descend en ligne directe des recensions espagnoles, ce sera un grand pas de fait dans la science biblique ; ce sera une noble et belle page ajoutée à l'histoire de la Vulgate Latine.

J. P. P. Martin,

Professeur à l'École supérieure de Théologie de Paris.

ETUDE SUR LE PAPE VIGILE

Septième article.

IV

Le *Judicatum* de Vigile n'avait pas atteint le but que se proposait son auteur en l'écrivant ; la division était aussi profonde que jamais. Comment sortir de cette impasse ?

Rappelons que la ruine du concile de Chalcédoine était l'objectif des Acéphales depuis l'origine de ces déplorables discussions. Avaient-ils réussi ? Pas tout à fait, puisque le *Judicatum* faisait les plus expresses réserves en faveur de l'autorité de ce concile. Il leur fallait donc faire un pas de plus, et obtenir que Vigile condamnât les Trois-Chapitres sans faire aucune mention du concile de Chalcédoine. Nous savons que Théodore Askidas et ses adhérents se donnaient beaucoup de mouvement par leurs discours et leurs écrits sur cette question, et ce n'était pas assurément en faveur du grand Concile (1). Vigile les accusait de soutenir et de répandre des nouveautés, pour lesquelles ils lui avaient fait plus d'une fois des excuses, et donné la promesse toujours violée de s'amender. Ces réclamations du pape font assez connaître le sens et la portée de ces nouveautés.

(1) *At tu pravæ consuetudinis tractus audacia, neque tunc cessare a conscribendis vel prædicandis novitatibus voluisti...* Fragm. damnat.

Mais il leur fallait d'abord gagner Justinien à leur projet. Qu'ils y aient réussi, leur habileté bien connue et peu scrupuleuse ne permet guère d'en douter. Vigile atteste lui-même la puissante influence qu'Askidas exerçait sur l'empereur, et qui ressort avec évidence de toute cette histoire (1). Fort mécontent de l'insuccès du *Judicatum* comme du pape lui-même, Justinien voulut en finir, et demanda à celui-ci de condamner les Trois-Chapitres en supprimant les réserves en faveur du concile de Chalcédoine. C'est ce qu'affirment les clercs italiens mis au courant, par des personnes sûres venues de Constantinople, de tout ce qui s'était passé dans cette ville depuis que Vigile y était arrivé (2). On objecte, à l'encontre de ce témoignage tout à fait contemporain et parfaitement autorisé, que Justinien, comme le prouve l'édit qu'il publia l'année suivante, ne voulait à aucun prix porter atteinte au concile de Chalcédoine, et qu'il ne pouvait faire à Vigile la sommation dont parle la lettre des clercs italiens. Mais devait-il être bien difficile à Théodore Askidas et à ses partisans, dont l'influence dominait alors sans obstacle, de persuader à l'empereur que condamner les Trois-Chapitres n'était nullement s'en prendre à l'autorité du concile de Chalcédoine (3). Lorsque, un an plus tard, Justinien publia son édit, la situation n'était plus la même. La réponse que fit Vigile à la sommation de l'empereur n'a pas été assurément inventée par les auteurs de la lettre aux am-

(1) *Nam usque ad hoc animum christianissimi principis falsis suggestionibus pertraxisti, ut clementia ejus, quæ in suis hostibus pia semper apparuit, contra nos graviter moveretur.*

(2) ... *Ut absolute ipsa capitula sine synodi Chalcedonensis mentione damnaret.*

(3) *Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit*, p. 87.

bassadeurs francs. « Je ne puis, dit-il, sans le consentement de mes frères dans l'épiscopat, faire quoi que ce soit de nature à mettre en péril le synode de Chalcédoine et causer du scandale parmi eux (1). » Le concile n'aurait couru aucun risque si son autorité avait été mise à l'abri par une sage réserve.

Vigile résista donc énergiquement. Mais voyant que la situation devenait de plus en plus grave, et que nulle issue ne se présentait pour en sortir, il consentit, toujours par amour de la paix et pour éviter de plus grands maux, à faire une nouvelle proposition. Mettant de côté tout ce qui avait été dit ou écrit jusque là sur les Trois-Chapitres, on ferait venir à Constantinople cinq ou six évêques de chacune des provinces de l'empire, et, d'après leurs délibérations libres et pacifiques, le pape règlerait définitivement cette difficile question. Comme les évêques de l'Orient étaient déjà fort nombreux dans la capitale de l'empire, et qu'ils subissaient l'influence de Justinien, Vigile demandait que l'on fît venir surtout les évêques de langue latine, tout à fait indépendants. Justinien accepta la proposition de Vigile avec la bonne foi que nous allons voir (2).

Il se hâta de mander les évêques à Constantinople. En attendant leur arrivée, et dans le but de peser sur leur décision, il ordonna la convocation d'un concile à Mopsueste. Le métropolitain de la 2e Cilicie et ses suffragants, réunis dans cette ville, devaient rechercher à quelle époque le nom de Théodore de Mopsueste avait été enlevé des diptyques de cette Eglise. Le

(1) *Quia sine consensu omnium ista, quæ et synodum Chalcedonensem in dubium venire faciunt, et scandalum fratribus meis generant, solus facere nullatenus acquiescam.*

(2) *Epist. cler. ital.*

concile s'ouvrit le 17 mai 550. Il fut établi par des témoignages irrécusables que depuis plus de soixante dix ans le nom de Théodore de Mopsueste avait été remplacé par celui de Cyrille d'Alexandrie. Le concile écrivit une lettre à Justinien pour lui apprendre ce résultat, et en informa également Vigile (1).

Des évêques de l'Illyrie, aucun ne voulut assister au concile convenu entre le pape et l'empereur. Ceux de l'Afrique, fort zélés pour la défense des Trois-Chapitres, répondirent mieux à l'appel qui leur était fait, et ne tardèrent pas à se mettre en route.

Mais Vigile remarqua très justement que puisque la question allait être traitée à nouveau, il convenait, pour laisser à l'assemblée sa pleine liberté de discussion, de retirer le *Judicatum* qui la tranchait dans un sens déterminé (2). Il demanda donc à l'empereur de lui rendre le texte authentique de cet acte. Rien assurément n'était plus raisonnable ni plus conforme aux usages en pareille matière. Justinien refusa-t-il de se dessaisir d'un document qu'il estimait très précieux pour la cause qu'il défendait ? Oui, s'il faut en croire le récit que fit Constantin, représentant de l'empereur, aux Pères du v° concile, au début de la septième session. D'après ce récit, Vigile, pour rentrer en possession de son *Judicatum*, s'engagea par un serment solennel à unir ses efforts à ceux de Justinien pour faire condamner les Trois-Chapitres ; bien plus, à révéler à l'empereur tout ce qu'on pourrait lui dire sur cette question, sur la foi, ou contre l'Etat, avec les noms de ceux qui lui feraient de telles communications. Et

(1) Labbe, vi, 108.

(2) *Et tanquam de nova causa cum his qui venire nuntiati sunt tractaretur.* (Epist. cler. ital.)

pourquoi tant de bassesse ? « Afin que l'empereur lui conservât sa dignité, prît la défense de sa personne et de ses opinions, et lui assurât les privilèges de son Eglise. » Il exigeait en même temps de l'empereur la promesse de ne parler à personne de ce serment et des engagements qu'il venait de prendre. Cette pièce porte la date du 15 août 550, et la signature de Théodore Askidas et du patrice Céthégus, en présence desquels Vigile aurait prêté ce serment (1).

« Si Vigile, dit D. Coustant, avait pris par serment de pareils engagements il ne mériterait pas d'être défendu, et ce n'est pas nous qui prendrions sa défense. » L'éminent cardinal Pitra ajoute à son tour : « Nous prenons pour notre compte cette protestation indignée de Saint-Maur (2). » Il n'est pas difficile, en effet, de montrer la fausseté d'un pareil serment.

Nous savons d'une manière très précise, par la lettre des clercs d'Italie, quelles étaient les dispositions de Vigile relativement aux Trois-Chapitres au moment où il demanda que le *Judicatum* lui fût rendu. Il était si éloigné de vouloir les condamner qu'il déclara excommunié quiconque parlerait ou écrirait sur cette question, avant l'ouverture du concile annoncé. Est-il à supposer que juste en ce moment il ait juré lui-même de les condamner? Nous savons encore par Vigile lui-même, qu'il voulait faire traiter à nouveau la question par l'assemblée des évêques, sans tenir compte de ce qui avait été dit ou écrit sur ce sujet (3). Cela n'était pas possible, si lui-même s'engageait d'avance à les condamner. D'un autre côté, il est certain que le réta-

(1) Migne, t. LXIX p. 121.— Labbe, t. VI, *conc. V*e, *sess.* VII.
(2) *Analect. novis.* p. 416.
(3) *Epist. cler. Ital.*

blissement de la paix dans l'Église était le but ardemment poursuivi par Vigile. Mais son serment eût été une déclaration de guerre à tous les évêques de langue latine, juste au moment où il venait d'affirmer qu'il ne voulait rien décider sans leur concours (1).

Les événements qui suivirent font voir avec non moins de clarté que Vigile n'a pas prêté un pareil serment. Que d'occasions n'avait-on pas de le lui rappeler et de le mettre en demeure d'accomplir une promesse si solennellement jurée? Lorsqu'il eut refusé de condamner les Trois-Chapitres sans le concours des Occidentaux, Justinien lui fit subir les plus violentes persécutions, tandis que d'un mot il pouvait, le texte de ce serment à la main, l'obliger à les condamner. Jusqu'à la fin de ces tristes débats, Vigile et Justinien furent en opposition sur cette question, et jamais celui-ci n'eut l'idée de se prévaloir de ce serment solennellement prêté en sa présence, et dont Askidas et Céthégus avaient été les témoins. Ce n'est que trois ans après, au début de la septième session du ve concile, qu'il fut révélé à cette assemblée. Hâtons-nous d'ajouter que le texte de ce serment, inconnu aux manuscrits du ve concile, ne se trouve que dans ceux de Baluze, dont nous avons vu le peu d'autorité.

Enfin, cette pièce porte en elle-même la preuve qu'elle est apocryphe. Sans nous arrêter au langage tout à fait indigne qu'on prête à Vigile, signalons sa parenté avec les deux lettres à Justinien et à Théodora, dont la fausseté a été démontrée et ne laisse plus aucun doute. Cette parenté a été reconnue par Baluze lui-même, qui l'invoque en sa faveur. « C'est, dit-il, la même inspiration et le même sens (2), » et, ajoutons-

(1) D. Coust., l. c. 67-68.
(2) *Præfat. in act. V. conc. XI.*

nous, c'est le même faussaire. Un autre caractère commun à cette pièce et à d'autres démontrées apocryphes, c'est le silence dont on veut l'envelopper. Il semble que ce soit là la tache originelle de ces productions malhonnêtes. On fabrique et on met sur le compte de Vigile la fameuse lettre aux trois patriarches, mais on a bien soin de recommander le silence absolu sur cette pièce ; on attribue à Vigile, dès son arrivée à Constantinople, la promesse de condamner les Trois-Chapitres, mais cette promesse devra rester secrète; on fait écrire à Vigile deux lettres à Justinien et à Théodora, mais le silence devra en cacher l'existence jusqu'au jonr où elles seront révélées aux Pères du Ve concile. Enfin, le serment solennel du 15 août 550 devra à son tour demeurer enseveli dans les ténèbres du secret, et, chose merveilleuse, ce secret n'a jamais été trahi. Tous les caractères, tous les intérêts, toutes les passions l'ont respecté. Justinien, dans les situations les plus violentes, le gardera scrupuleusement ; Théodore Askidas excommunié, déposé par Vigile, n'aura pas la pensée de lui jeter à la face son exécrable serment.

En voilà plus qu'il n'en faut pour conclure avec certitude que Vigile ne s'est jamais engagé par un pareil serment à condamner les Trois-Chapitres quand il retira son *Judicatum*. Déjà, sans connaître la dissertation de Dom Coustant, les Ballerini, dans leur édition des œuvres du cardinal Noris, avaient fort suspecté l'authenticité de ce serment. On comprend malaisément qu'il ait trouvé place dans les nouveaux *Regesta Pont. Rom.*, sans aucune observation.

Dans une grande assemblée composée d'évêques, parmi lesquels se trouvaient Dacius, Mennas, Théodore Askidas ; de dignitaires de la cour et de tout le

Sénat, Justinien reçut le *Judicatum* des mains de Mennas qui le lui avait remis, et le rendit à Vigile (1). Le *Judicatum* était donc retiré par son auteur, mesure rendue nécessaire par la convocation du concile qui se préparait. Il y avait d'autant moins d'inconvénients à retirer cet acte, qu'adressé sous forme de lettre à Mennas qui devait le remettre à l'empereur, il n'avait pas été et ne devait pas être officiellement promulgué par Vigile lui-même, comme il le déclare expressément dans sa lettre à Rusticus. Mais en retirant le *Judicatum*, Vigile ne prétendait pas ouvrir la porte à de nouvelles discussions qui ne pouvaient qu'enflammer davantage la discorde sans aucun profit pour la vérité. Il fut donc convenu entre le pape et l'empereur qu'aucun évêque grec ne pourrait, sous peine d'être séparé de la communion du Saint Siège, parler ou écrire sur la question des Trois-Chapitres, jusqu'à l'ouverture du concile. Vigile se fit remettre en même temps par l'empereur toutes les signatures des évêques grecs qui avaient adhéré à la condamnation des Trois-Chapitres. Ces précautions étaient nécessaires, car, comme le remarquent non sans quelque malice les clercs Italiens, les évêques d'Orient, possesseurs d'opulentes églises, ne pouvaient souffrir d'être privés, ne fût-ce que pour deux mois, de la domination qu'elles leur donnaient. Et c'est pour la conserver qu'ils sont toujours prêts à souscrire sans résistance à toutes les demandes de l'empereur.

Ce *Constitutum* entre le pape et l'empereur remettait la question au point où elle se trouvait avant le *Judicatum* spontanément retiré par Vigile.

(1) *Epist. cler. Ital.— Vigil., Const.* an. 553.— *Fragm. damnat.*

§ VI

Vigile à Constantinople. — La persécution.

I

Les évêques d'Afrique commençaient à arriver. On remarquait parmi eux Réparatus, évêque de Carthage, Firmus, primat des évêques de la Numidie, Primasius et Verecundus, évêques dans la Byzacène (1). Aussitôt l'empereur, avec une bonne foi toute grecque, dont le *Constitutum* récemment conclu devait faire les frais, les fit entreprendre par ses gens. Caresses, promesses, menaces, rien ne fut épargné pour les amener de gré ou de force à condamner les Trois-Chapitres. La plupart résistèrent énergiquement. N'osant, par un reste de pudeur, frapper Reparatus pour sa résistance, on l'accusa d'avoir causer, quelques annees auparavant, le meurtre du maître de la milice Aréobinda, massacré par le tyran Guntharit. Il fut exilé à Euchaïta, en Asie Mineure. Le diacre Primasius, son apocrisiaire à Constantinople, plus souple que son évêque, prononça la condamnation qu'on lui demandait, et fut placé, contre toutes les règles et les statuts des Pères, sur le siège de Carthage, malgré l'opposition du clergé et du peuple dont une répression sanglante eut promptement raison. Firmus, gagné par les présents de la cour, signa également la condamnation des Trois-Chapitres. Mais il périt misérablement, dit Victor de Tunone, sur le navire qui le ramenait en Afrique. Primasius de Nu-

(1) Vict. Tun. *Chron.*

midie résista d'abord avec énergie, et nous le trouverons à côté de Vigile au jour de la persécution. Mais, plus tard, en 553, apprenant la mort de Bohetius, primat de la Byzacène, il convoita sa succession, et, pour l'obtenir, adhéra à la condamnation des Trois-Chapitres. Condamné, à son retour, par le concile de sa province pour ses prévarications et ses violences, il mourut peu après d'une mort que Victor de Tunone, juge assez intéressé, considère comme un châtiment. Témoins des violences exercées contre les évêques qui résistaient, Verecundus, évêque de Junca en Afrique, et un autre évêque de ce pays, remarquables l'un et l'autre par leur science et leurs vertus, se réfugièrent dans l'Église de Sainte-Euphémie, à Chalcédoine, où ils furent en proie à de cruelles souffrances. Mais cette retraite n'eut lieu que plus tard, car nous les trouvons auprès de Vigile lorsque celui-ci prononça la condamnation de Théodore Askidas (1). Facundus s'était caché dans une solitude inconnue, où il écrivit son livre *Contra Mocianum*. Le préfet de l'Afrique reçut l'ordre de rechercher et d'envoyer à Constantinople tous les évêques sur lesquels, à raison de leur simplicité, de leur ignorance, de leur vénalité ou de quelque affaire épineuse, on pourrait exercer une influence victorieuse. Pour se faire une idée de la façon dont cette affaire était traitée, il suffit de dire que l'on renvoya en Afrique, après avoir obtenu son adhésion à la condamnation, un évêque que l'on avait, sept ans auparavant, expédié de Constantinople pour son immoralité (2).

Il était difficile de se moquer plus ouvertement du

(1) *Spic. Solesm.*, t. IV.— Vict. Tun. *Chron.*
(2) Epist. cler. Ital.— Vict. Tun., *Chron.*

Constitutum de Vigile, et du concile dont on était convenu. Plus coupable que Justinien était Théodore Askidas, qui le faisait manœuvrer à son gré.

II

En somme, malgré l'adhésion extorquée à quelques évêques d'Afrique, Justinien avait rencontré une résistance invincible de la part des autres évêques de ce pays, de ceux de l'Illyrie et de la Dalmatie. Le concile dont il était convenu avec Vigile ne devait être dans sa pensée qu'un stratagème pour attirer les évêques à Constantinople, où ils seraient si bien travaillés que le succès de cette assemblée serait assuré d'avance. Le stratagème ayant échoué, Askidas et ses partisans décidèrent l'empereur à entrer dans une autre voie.

On déclara à Vigile que les Occidentaux refusant de condamner les Trois-Chapitres, il devait se passer de leur concours et les condamner lui-même de concert avec les évêques d'Orient (1). Il refusa énergiquement ; il voulait s'en tenir au *Constitutum* convenu avec l'empereur. D'ailleurs, n'avait-il pas déclaré expressément qu'il ne voulait rien décider sur cette question sans le concours des évêques d'Occident ? Accepter la proposition qu'on lui faisait, c'était vouloir rompre avec ces derniers. Était-ce bien là un moyen de procurer l'union et la paix dont il avait un si ardent désir ? Askidas Théodore, appuyé par l'empereur, menait vivement la campagne contre les Trois-Chapitres. Il fit lire en sa présence et en présence de quélques évêques d'Orient, dans le palais même de l'empereur, un écrit dont la conclusion était la condamnation de ces Chapitres, et

(1) *Epist. cler. Ital.*

sollicita très instamment l'adhésion des évêques présents. Vigile s'en plaignit; mais les coupables s'en tirèrent par des promesses qu'ils étaient résolus à ne pas tenir, car ils reprirent aussitôt le cours de leurs intrigues. Askidas composait clandestinement des écrits qu'il jetait à profusion dans le public. Il fit plus : usant de son ascendant sur l'empereur, il le détermina à publier un édit pour la condamnation des Trois-Chapitres (1).

Justinien n'avait pas grand besoin d'être poussé dans cette voie. Il rédigea aussitôt ou fit rédiger un écrit, que nous avons encore, dans lequel sont longuement exposés les motifs de la condamnation des Trois-Chapitres, et qui renferme treize anathèmes. On y trouve en même temps une profession de foi irréprochable sur la doctrine et l'autorité du concile de Chalcédoine. Cette profession de foi cependant, eu égard à la source d'où elle émanait, n'inspirait pas une confiance entière à Vigile et aux catholiques. C'est ce que nous apprend la lettre des clercs italiens, qui mettent les ambassadeurs Francs en garde contre ceux qui, voulant faire condamner les Trois-Chapitres, affectaient un grand zèle pour la foi catholique et une vénération profonde pour le concile de Chalcédoine, afin de faire paraître injuste et déraisonnable la résistance de Vigile et des évêques qui lui restaient fidèles (2). Cet édit fut rédigé au commencement de l'été de l'an 551.

Tout à coup, on apprit dans l'entourage de Vigile, que l'édit était affiché dans la grande église de Constantinople, et que tous les évêques avaient reçu l'or-

(1) *Fragm. damnat.*

(2) *Solliciti tamen esse dignemini, quia si qui capitula damnari volunt, fingunt se et fidem catholicam vindicare et Chalcedonensem synodum venerari cum nobis omnibus...*

dre de l'afficher dans les églises des provinces. Ainsi, Askidas, l'inspirateur de cette mesure audacieuse, faisait fouler aux pieds, comme Vigile ne devait pas tarder à le lui dire, la loi de l'Église, les traditions des Pères, l'autorité de l'enseignement de l'Évangile et des Apôtres; car, ajoutait le pape, tout fidèle sait quels sont ceux auxquels Notre Seigneur a confié la mission d'enseigner le peuple chrétien, et le pouvoir de lier et de délier sur la terre (1). Ainsi, on bravait le chef de l'Église, et l'on marchait *per fas et nefas* vers le but que l'on avait en vue. Vigile était prêt à soutenir la lutte, puisqu'on voulait le pousser à cette douloureuse extrémité.

Les évêques grecs et latins qui se trouvaient à Constantinople, et avec eux Askidas et le clergé de la ville, furent convoqués par Vigile dans le palais Placidien, sa résidence. Il leur tint ce langage : « Priez le pieux prince de retirer l'édit qu'il a fait afficher, et d'attendre, conformément à la convention faite entre nous, la réunion des évêques de langue latine ou l'envoi de leur avis librement donné par écrit. S'il ne vous écoute pas, vous devez vous-mêmes demeurer fidèles à cette convention, et ne rien faire qui soit de nature à diviser l'Église, sous peine d'être, comme prévaricateurs, séparés de la communion du Saint Siège.» Dacius à son tour s'écria : « Je proteste que quiconque accepte l'édit de l'empereur ne peut plus communiquer avec moi ni avec les évêques au milieu desquels mon église est située, c'est-à-dire, ceux de la Gaule, de la Burgondie, de l'Espagne, de la Ligurie, de l'Emilie et de la Vénétie. Il est évident à mes yeux que cet édit ébranle le concile de Chalcédoine et porte atteinte à la foi ca-

(1) *Fragm. damnat.*

tholique (1).» En ce moment, la question se compliquait d'une invasion violente du pouvoir civil sur le domaine du pouvoir spirituel. Il ne s'agissait plus seulement des Trois-Chapitres et de la violation d'une convention, mais de la constitution de l'Eglise, des droits et de l'indépendance du Saint Siège. Cette considération affermissait Vigile dans la résolution qu'il avait prise de mourir plutôt que de faire la moindre concession de nature à altérer la foi des quatre grands conciles, ou à blesser la dignité et les droits du Saint Siège.

Au sortir de cette assemblée, Askidas, sans plus tenir compte de la défense du chef de l'Église que si elle n'avait pas été faite, entraîna ses partisans dans l'église même où l'édit était affiché, y célébra la messe et fit déposer ensuite Zoïlus, patriarche d'Alexandrie, qui repoussait l'édit, et mettre à sa place l'intrus Apollinaire. D'autres attentats non moins graves contre l'autorité du pape et les canons furent commis le même jour. Vigile déclara alors que Théodore Askidas et ses adhérents avaient encouru l'excommunication, et s'interdit toute relation avec eux, espérant les amener par là à réparer les excès dont ils s'étaient rendus coupables ; c'était le 15 juillet 551 (2).

III

Depuis que Vigile avait refusé de condamner les Trois-Chapitres en se passant du concours des évêques de l'Occident, Justinien avait rompu tout rapport avec lui. Mais son irritation fut grande quand il apprit que

(1) Vigil. *Encycl.— Epist. cler. Ital.*
(2) *Frag. damnat.— Epist. Encycl.*

le pape rejetait son édit et avait prononcé l'excommunication contre tous ceux qui l'acceptait. Dacius, dont l'énergie secondait celle du chef de l'Eglise, avait sa part dans la disgrâce impériale. Ils furent dès lors en butte aux plus dures vexations. La violence en vint au point qu'ils auraient perdu la vie s'ils n'avaient cherché un asile dans l'Eglise de Saint-Pierre *in Hormisda.*

Loin d'être abattu par cette persécution, Vigile crut le moment venu de frapper un grand coup. Par une sentence écrite, il excommunia et déposa de l'épiscopat Théodore Askidas, le loup dont la fureur ne cessait de jeter la division dans le troupeau du Christ, l'auteur ou l'inspirateur de tous les attentats qui troublaient et scandalisaient l'Eglise entière. Le patriarche Mennas et les autres évêques d'Orient qui s'étaient laissés entrainer par Askidas, traités avec plus de ménagements, furent seulement excommuniés jusqu'à ce que chacun d'eux eût fait une satisfaction jugée suffisante par Vigile. Cet acte, daté de l'Eglise Saint-Pierre, le 14 août 551, fut contresigné par onze évêques d'Italie, parmi lesquels Dacius de Milan, et par deux évêques africains, Primasius d'Adrumète et Verecundus de Junca.

Toutefois, fidèle à la condescendance apostolique, Vigile ne voulut pas rendre publique cette sentence, dans l'espérance que les coupables s'amenderaient et que l'empereur retirerait son édit. Mais il en confia le texte à une personne sûre avec l'ordre de l'afficher dans les lieux les plus apparents, dans le cas où de nouvelles violences viendraient l'atteindre, ou s'il venait lui-même à mourir (1).

Vigile fit suivre cette sentence, qui avait été délibérée dans l'assemblée des évêques qui la signèrent,

(1) Vig. *Encyc.*

d'une profession de foi destinée à couper court à tous les bruits calomnieux que ses ennemis répandaient sur son compte. L'éminent cardinal Pitra l'a publiée pour la première fois dans les prolégomènes du t. IV du *Spicilegium Solesmense,* il y a près de trente ans. C'est un monument digne des plus grands papes. Deux lettres du pape Pélage I, le successeur de Vigile, renferment chacune à peu près une moitié de cette profession de foi. Mais il n'est pas difficile de faire voir que cette attribution est fausse ; car, dans la série des papes qui s'y trouve, Pélage n'aurait pas omis de mentionner Vigile, et il ne pouvait plus parler d'Ibas et de Théodoret, après le ve concile, comme Vigile pouvait le faire dans la seconde moitié de l'an 551 (1). Mais, la raison décisive, c'est la parenté évidente de cette profession de foi avec celle que Vigile publia un peu plus tard dans son Encyclique adressée à tout le peuple chrétien, et qui n'en est que l'abrégé. Une simple lecture suffit pour s'en convaincre. Plusieurs passages expriment les mêmes pensées en termes presque identiques (2). Il y a surtout un trait commun

(1) *Anal. novis.*, t. I. p. 387, note.

(2) Voici quelques-uns de ces passages.

GRANDE PROFESSION DE FOI	L'ABRÉGÉ
Ite, docete omnes gentes... In nomine, inquit, non in nominibus...	*Ite, docete omnes gentes... In nomine,* non in nominibus... (Le commentaire est identique pour le fond.)
Et de carne ejus (Mariæ) *sibi unisse carnem, anima rationali et intellectuali animatam...*	*Assumens ex vulva carnem cum anima rationali et intellectuali...*
Passibilem carne eumdem, ipsum impassibilem deitate... passum esse carne, confitemur, crucifixum carne mortuum carne, resurrexisse tertia die, glorificata et incorruptibili eadem carne...	*Passus carne est pro nobis Dei Filius, crucifixus carne est, mortuus carne est, et die tertia resurrexit, ut divina impassibili permanente natura, et carnis nostræ veritate servata...*

très frappant, qui se rapporte directement à la controverse des Trois-Chapîtres. Vigile déclare dans la grande profession de foi qu'il tient pour orthodoxes ceux qui furent absous par les grands conciles, et qu'il vénère tous ceux que ces conciles déclarèrent orthodoxes, *particulièrement les évêques Théodoret et Ibas.* Dans l'abrégé, il se borne à une allusion très claire, en disant qu'il condamne *tous ceux qui persistèrent dans leurs erreurs jusqu'à leur dernier jour.* C'est la condamnation de Théodore de Mopsueste, mais non celle d'Ibas et de Théodoret. Tout ceci se rapporte évidemment au temps du *Constitutum* où Vigile, ayant remis l'examen de la question des Trois-Chapitres à une assemblée dans laquelle les Occidentaux devaient occuper une grande place, espérait pouvoir soustraire à la condamnation ces deux êvêques.

La fureur de Justinien devint extrême quand il apprit l'excommunication de Théodore Askidas, de Mennas et de leurs complices, par une sentence solennelle, quoiqu'elle n'eût pas été officiellement publiée. La violence que Vigile avait prévue allait fondre sur lui. L'église, asile assuré pour tout le monde, ne put protéger le chef de l'Eglise universelle. Par ordre de l'empereur, le préteur Pierre, à la tête d'une multitude de soldats, portant le glaive nu et l'arc bandé comme pour livrer bataille, entra dans l'église de

Les deux documents rappellent, en termes plus ou moins développés, les quatre grands conciles, le respect et la fidélité inviolables qu'on leur doit ; protestent de leur fidélité à garder la doctrine des papes antérieurs, surtout de saint Léon jusqu'à Vigile ; condamnent les hérétiques condamnés par ces conciles et par ces papes. L'un et l'autre enfin font des réserves, plus ou moins explicitement, en faveur d'Ibas et de Théodoret.

Saint-Pierre pour enlever de force le pape, malgré l'inviolabilité de cet asile. A cette vue, le pontife se réfugia sous l'autel, dont il embrassa fortement les colonnes. Mais le préteur, animé d'une sorte de férocité, fit saisir par les cheveux et éloigner de l'autel les diacres et les clercs, tandis que d'autres soldats tiraient le pape par les pieds, par les cheveux et par la barbe, avec tant de violence que les colonnes cédèrent à l'étreinte vigoureuse de Vigile, et que la table de l'autel fût tombée sur lui si quelques clercs ne l'eussent soutenue de leurs mains. Cette scène hideuse et sacrilège révolta les soldats eux-mêmes, et provoqua dans la foule promptement accourue de telles menaces, que le préteur et ses satellites s'enfuirent épouvantés (1).

Justinien ne se tint pas pour battu, quoiqu'il le fût en réalité. Il fit déclarer à Vigile qu'il serait, quoiqu'il pût arriver, arraché de son asile, si, sous la foi du serment qu'il n'avait à craindre aucune violence, il ne consentait pas à en sortir lui-même. Pour éviter le retour de pareilles scènes, le pape accepta la garantie du serment qu'on lui proposait, mais il dut subir la formule imposée par l'empereur. Celle-ci fut placée sur une croix renfermant une parcelle de la vraie Croix, et sur les clefs de l'apôtre Pierre ; et les représentants de Justinien jurèrent, en son nom, que Vigile, Dacius et leur suite, seraient désormais à l'abri de toute violence, et qu'on ne ferait aucune tentative pour leur arracher malgré eux une déclaration sur les affaires ecclésiastiques. Sur la foi de ce serment, ils rentrèrent au palais Placidien, où ils avaient le droit de se croire désormais en sûreté (2).

(1) *Epist. cler. ital.*
(2) *Encycl. Epist. cler. ital.*

Vigile avait condescendu aux accommodements exigés par les circonstances et propres à procurer le but qu'il poursuivait. Mais lorsque le moment fut venu et que le devoir fut en jeu, il résista avec une énergie indomptable, prêt à donner sa vie pour la vérité, la paix de l'Eglise, la dignité et les droits du Saint Siège. Au reste ce n'était là que le commencement de ses épreuves.

DOM L. LEVÈQUE.
O. S. B.

(*A suivre*).

SAINT THOMAS

ET LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE.

Réponse au R. P. Dummermuth

Deuxième article.

IV

De quelques accusations du R. P. Dummermuth contre Molina et les Molinistes.

Du concours.—Laissons pour le moment la prémotion physique et ne parlons que du concours. C'est, en général, l'action par laquelle Dieu produit dans et avec la créature l'acte et son effet. Le P. Dummermuth, pages 17 et 108, fait à Molina et aux Molinistes de graves reproches sur la manière dont ils l'entendent ; quel est le point précis qui attire ses animadversions, il n'est pas facile de le démêler. Molina dit que Dieu et la créature agissent comme deux hommes qui tirent un navire. La comparaison, je l'accorde, n'est pas heureuse et ne paraît pas exacte. Chacun des deux agents, par son action et la force qu'il déploie, n'est pas la cause unique et totale du mouvement ; en outre, il n'y a pas subordination d'un agent à l'autre, comme entre la cause principale et la cause instrumentale. Cependant, avant de condamner un auteur sur une expression impropre qui a pu lui échapper, il faut entendre toute sa doctrine. Ecoutons Molina :

« Lorsque nous disons que ni Dieu, par le concours universel, ni les causes secondes ne sont causes intégrales mais partielles de l'effet, il faut l'entendre de la partialité de causalité comme on dit, et non de la partialité d'effet ; car tout l'effet est tout de Dieu et tout de la cause seconde ; il n'est ni de Dieu ni de la cause seconde comme cause totale, mais comme d'une partie de la cause qui exige le concours et l'influence de l'autre. De même, lorsque deux hommes tirent un navire, tout le mouvement vient de chacun d'eux, non comme de la cause totale du mouvement, puisque l'un produit avec l'autre toute et chacune des parties du mouvement. » 14. *art.* 13, *disp.* 26. *S. ex dictis, à la fin.* Non, la comparaison n'est pas heureuse, mais le fond de la doctrine est d'une exactitude parfaite. Dieu produit par lui-même et immédiatement tout l'effet, toute la réalité, tout l'être. Tout au plus pourrait-on ajouter que Dieu est cause première, principale, la créature cause instrumentale, mais cause instrumentale animée, libre, capable de se déterminer elle-même ; et que, s'il faut rejeter la prémotion bannésienne, peut-être, d'après saint Thomas et la nature des choses, doit-on en admettre une autre dont il sera parlé plus tard.

Le P. Dummermuth insiste et prétend que, dans le système Moliniste, il y a une réalité, un être, que Dieu ne produit pas, ne peut pas produire ; c'est d'ordinaire sur ce point que se concentrent les attaques des Bannésiens. « D'après Molina, dit-il, page 405, Dieu, par la science moyenne, voit quelque chose qui a la raison d'être, de bien, et qu'il ne fait pas, ne peut pas faire, à savoir le consentement du libre arbitre à la grâce, si elle lui est donnée dans telles circonstances. Si Dieu prévoit par la science moyenne que l'homme résistera à la grâce, avec sa toute-puissance il ne peut faire que l'homme consente dans ces circonstances ; la puissance divine dépend du bon plaisir de la volonté créée. »

Analysons ce passage. Par la science moyenne Dieu prévoit qu'un homme consentira ou ne consentira pas à la

grâce : ne parlons pas de la première hypothèse qui reviendra tout à l'heure. Dans la seconde, dit le P. Dummermuth, Dieu ne peut obtenir le consentement et sa volonté est subordonnée à la volonté créée. Comment l'entend-il ? Veut-il dire que, si l'homme, dans l'instant A, résiste à la grâce *a*, Dieu ne peut faire que, dans le même instant, il y consente ? comment le pourrait-il ? ce serait une contradiction ; ou bien que, pour ce même instant A où Dieu prévoit que l'homme résistera à la grâce *a*, il ne peut obtenir le consentement par une autre grâce, ou plus forte, ou mieux adaptée aux circonstances ? Molina enseigne positivement le contraire, et jamais on ne prouvera qu'il y ait là aucune impossibilité ou absurdité, rien qui déroge soit à la puissance, soit à la dignité de Dieu. Il est certain, en doctrine philosophique et théologique, que Dieu peut toujours, à chaque moment, obtenir de la volonté créée tel consentement qu'il veut, mais il ne l'est pas qu'il le puisse par tout moyen. S'il en était ainsi, on ne verrait plus comment l'homme peut résister et de fait résiste librement à la grâce, ce qui est de foi, ou bien pourquoi Dieu donne des grâces de différents degrés, puisqu'il peut tout obtenir par la même. L'homme peut toujours consentir à la grâce la plus faible, et toujours aussi résister à la grâce la plus forte. C'est seulement en ce sens, et pas autrement, que l'on peut dire que la volonté divine dépend de la volonté créée.

Le P. Dummermuth, page 391, avait déjà voulu prouver que, dans le système Moliniste, l'homme consent à la grâce par le fait de son seul libre arbitre, de sorte que la grâce elle-même n'y est pour rien. Il cite une phrase de Molina, *q.* 23, *art.* 4 *et* 5. *disp.* 1, *memb.* 10 : « Il reste à examiner si le bon usage, considéré précisément en tant qu'il émane du libre arbitre, de sa liberté innée et naturelle, d'où lui vient d'être appelé usage du libre arbitre, bien que sa raison de surnaturel lui vienne d'ailleurs, doit être regardé comme un effet de la prédestination. » Le R. P. a un peu arrangé la phrase et supprimé cette incise :

« et qu'aussi sa raison de bon usage lui vienne principalement d'ailleurs, c'est-à-dire de Dieu qui coopère par des dons et des secours surnaturels. » On voit la différence, Molina dit nettement que tout ce qu'il y a de bon et de surnaturel dans l'usage ou l'acte vient de Dieu ; mais cela n'allait pas au but du P. Dummermuth. Il continue de citer Molina un peu plus loin : « De deux hommes prévenus et excités par une même grâce, que l'un consente, coopère à la grâce, émette l'acte, soit converti, et l'autre non, cela provient seulement de leur liberté innée, propre et intrinsèque, liberté commune aux bons et aux mauvais. » Or, ajoute le P. Dummermuth, la liberté commune, c'est la liberté naturelle, donc l'homme consent par les seules forces de sa liberté. Enfin, en note, page 392, après avoir rappelé tout ce que, selon lui, Molina accorde à Dieu dans l'acte surnaturel, il conclut ainsi : « Dieu donne à l'homme de pouvoir agir, il l'invite à agir, il fait que son acte est surnaturel ; mais il ne fait pas que l'homme agisse de fait ; cela ne vient que du seul libre arbitre. »

Toute cette argumentation ne repose que sur l'oubli d'une distinction très importante dans la question de la liberté et de ses déterminations, la distinction entre la puissance d'indifférence active et la puissance d'efficacité ou d'efficience. La première est la faculté par laquelle, étant posé tout ce qui est requis pour agir, la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir, agir ou ne pas agir ; la seconde donne ce qui est requis pour agir et l'homme ne l'a pas toujours et à chaque instant. Un simple paysan n'a pas de lui-même la puissance de disserter sur les choses théologiques, ni la nature la puissance de produire des actes surnaturels. La grâce ne confère pas la puissance d'indifférence active, elle la suppose et ne la change en rien, car elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution. Que fait-elle donc ? elle donne à la nature, qui ne l'a pas, la puissance de produire des actes surnaturels, ou plutôt elle est cette puissance même.

Maintenant rien de plus facile que de comprendre et

d'expliquer Molina : « Le bon usage, considéré précisément en tant qu'il émane du libre arbitre, de sa liberté innée, propre et naturelle, n'est pas un effet de la prédestination ; que de deux hommes prévenus d'une même grâce, l'un consente, l'autre résiste, cela ne provient que de leur liberté native, propre et intrinsèque, liberté commune aux bons et aux méchants. » Tout cela est très vrai, parce qu'il s'agit de l'acte en tant qu'il est libre et émane d'une faculté libre, c'est à dire de la puissance d'indifférence active et nullement de la grâce. La grâce donne seulement à l'acte d'être bon surnaturellement, en d'autres termes, elle fait que l'homme puisse produire librement un acte surnaturel. La puissance d'indifférence active appartenant à la nature même de l'homme, on comprend pourquoi Molina dit que la liberté de son acte, considérée précisément comme émanant de sa faculté libre, n'est pas un effet de la prédestination ; la faculté elle-même ne l'est pas.

Cependant croire que, selon Molina, l'homme consent de lui-même à la grâce, sans le secours et l'action de cette même grâce, ou bien que, dans son acte, il y a quelque réalité, formalité ou mode, qui ne vienne pas de Dieu, c'est se tromper complètement. « Que l'un se convertisse, dit l'auteur de la *Concorde*, avec un secours par lequel un autre ne se convertit pas, ce n'est pas l'effet du seul arbitre mais aussi de la grâce ; la grâce prévenante devient coopérante dans celui qui se convertit et point dans l'autre. Celui ci ne se convertit pas par le fait de son libre arbitre, celui-là se convertit par la grâce à laquelle il consent. Si nous voulons parler en toute exactitude, lorsque deux adultes ont reçu un égal secours de la grâce prévenante, on ne doit pas dire absolument qu'avec cet égal secours l'un se convertit, l'autre ne se convertit pas, si l'on n'ajoute : avec le même secours de grâce prévenante. En celui qui se convertit librement, le secours de la grâce prévenante devient grâce opérante, ce qui n'a pas lieu dans celui qui ne se convertit pas. Ainsi encore on ne doit pas dire que de deux adultes qui ont le même secours de

grâce prévenante, l'un se convertit par sa liberté, et l'autre pas ; en effet, bien que la conversion dépende de la liberté et se fasse par le libre arbitre, cependant elle ne se fait pas par la seule liberté, mais par le concours de la grâce prévenante et son influence qui lui donne le caractère de grâce coopérante. » 14, *art.* 13. *disp.* 40, *à la fin.* « Dans notre opinion, celui là doit être regardé comme anathème qui dit que le consentement de notre arbitre à l'excitation et à l'appel de Dieu par la grâce prévenante, est un acte naturel ou qu'il peut être produit sans le secours et la coopération de la même grâce. » (*Ibid*).

Enfin, assertion 4e de la même Dispute, Molina affirme que le consentement de notre libre arbitre à l'appel et à l'excitation de Dieu n'est pas autre chose que la libre coopération au secours de la grâce.

Rien de plus clair, de plus net et de plus décisif que cette doctrine : l'homme ne consent que par le secours de la grâce ; dans son acte, il n'y a rien qui ne vienne de la grâce, ni réalité, ni mode, pas même le libre consentement qui d'ailleurs n'est que l'acte même, puisque c'est la grâce qui lui en donne le pouvoir. Le lecteur peut maintenant juger de l'assertion du P. Dummermuth : « Dans le système moliniste, que l'homme veuille et agisse, cela vient du seul libre arbitre. » Encore un argument auquel les Bannésiens doivent renoncer. Il serait vraiment temps d'en finir avec ces accusations qui ne reposent sur rien de solide. Chacun peut, si bon lui semble, admettre et soutenir la prédétermination physique, mais a-t-il le droit d'imputer, à ceux qui la repoussent, ce qu'ils nient formellement ?

De la science moyenne.— « Pour appartenir à l'école thomiste, (bannésienne serait plus exact), il faut, dit le P. Dummermuth, page 216, en note, soutenir la prédétermination physique ; pour appartenir à l'école Moliniste, c'est assez de la nier. » Pourquoi pas, puisque c'est le but principal, unique même, de cette école ? « N'importe ce que l'on mette à la place. » Même une erreur, une hérésie ? On le croirait à lire ce qui suit : « On peut voir une semblable diversité

chez les protestants qui, après avoir rejeté à l'unanimité l'interprétation traditionnelle et catholique des paroles de la consécration, en ont imaginé de contradictoires presque à l'infini, si bien qu'il y a à peu près autant d'opinions que de têtes. » Voilà une allusion qui ne se distingue pas par un excès de bienveillance ; le P. Dummermuth ferait peut-être bien, lorsqu'il s'agit de théologiens tout aussi catholiques que les disciples de Bannez, de ne pas rappeler le souvenir d'hérétiques obstinés en révolte ouverte contre l'Eglise depuis trois siècles et plus. Cette allusion est, en outre, imprudente et maladroite : elle pourrait suggérer à quelque Moliniste la pensée de rechercher si, au point de vue de la liberté, il n'y a pas quelque apparence de similitude entre le bannésianisme et le calvinisme.

Le P. Dummermuth continue : « Même désaccord entre les Molinistes au sujet de la science moyenne. Les uns proclament qu'elle a été très connue des Pères, d'autres veulent la tenir de saint Thomas, d'autres cependant disent que le Docteur Angélique ne s'en est servi que très rarement, si même il s'en est servi ; en voici qui affirment qu'aucun théologien n'y a songé avant Molina, c'est donc lui qui en est l'auteur ; non, répondent ceux là, toute la gloire en revient à Fonseca. »

Ce passage est très habilement arrangé en vue de l'effet à produire. Comment croire que la vérité soit là où il y a tant de divergence d'opinions ? Les Molinistes pourraient faire remarquer qu'il se passe quelque chose de semblable au sujet de la prédétermination ; tous les Bannésiens ne l'entendent pas de la même manière; pour ceux-ci, elle appartient à l'acte premier, pour ceux-là à l'acte second ; selon les uns elle produit tout l'acte, selon d'autres elle applique seulement la faculté créée à son objet. Mais laissons les mots et venons aux choses.

Dieu connaît-il les futuribles ou futurs conditionnels libres ? Si Pierre, dans telle circonstance, avait telle grâce, consentirait-il, ne consentirait-il pas, et Dieu connaît-il ce qui arriverait ? Une simple femme qui a une foi profonde

répondra sans hésiter : moi, je ne sais pas, mais Dieu sait; et elle répondrait selon la vérité. Dieu connaît les futuribles, ce que n'importe quelle créature libre ferait en telle ou telle circonstance ; c'est le sens des fidèles. Les partisans de la prédétermination s'y refusèrent d'abord, mais il fallut en revenir, car les autorités des Écritures sont trop formelles. Dieu connaît les futuribles, Bannésiens et Molinistes doivent être et sont maintenant unanimes sur ce point. Comment, où, par quel moyen, les connaît-il ? là commence le désaccord.

Les Bannésiens, fidèles à leur doctrine de la prédétermination, disent qu'il les connaît dans et par *ses décrets prédéterminants*, décrets absolus subjectivement, c'est-à-dire en Dieu et dans sa volonté, conditionnels objectivement, c'est-à-dire du côté de l'objet, du terme du décret, suspendu à une condition. Un exemple, tiré de l'Evangile, éclaircira ce langage un peu obscur. Notre Seigneur affirme, *S. Math. ch. XI, v.* 21, que si les habitants de Tyr et de Sidon avaient vu les prodiges qui ont été opérés à Corozaïn et à Bethsaïde, ils auraient fait pénitence dans la cendre et le cilice. C'est un futurible ou futur conditionnel, un fait qui aurait eu lieu, si telle condition, la vue des miracles de Jésus-Christ, avait été posée, mais qui n'a pas eu lieu parce que la condition n'a pas été réalisée. Notre Seigneur, comme Dieu, en avait une connaissance infaillible. Comment ? Dans et par le décret tout à la fois absolu et conditionnel, répondent les prémotionistes. Dieu dit : « je veux convertir les Tyriens, » voilà le décret, absolu du côté du sujet; « si je leur fais voir les miracles de Jésus-Christ, » c'est la condition du côté de l'objet, la conversion dépendant de la vue des miracles. Dieu voit le futurible, la conversion des Tyriens dans ce décret, parce qu'il est absolu du côté du sujet, la volonté même de Dieu ; mais il ne le voit que conditionnellement, parce qu'il est conditionnel du côté de l'objet, la vue des miracles. De fait, si de tels décrets existent en Dieu, on ne peut nier qu'il ne voie en eux et par eux les futurs conditionnels.

Les Molinistes dont le but principal, unique, est d'écarter tout décret prédéterminant, ne peuvent accepter semblable théorie. Dieu connaît les futuribles, mais indépendamment de tout décret de sa part. Où et comment les connaît-il, c'est sur quoi ils ne sont plus d'accord. Quoi qu'il en soit, quiconque admet en Dieu une science des futuribles indépendante des décrets, admet, par là-même, la science moyenne, si ce n'est quant au nom, au moins pour le fond; la science moyenne ainsi appelée parce qu'elle tient en quelque sorte le milieu entre la science de pure intelligence qui a pour objet les possibles et la science de vision qui se termine aux existences ; la science moyenne dont les Bannésiens se sont complu à faire je ne sais quelle chimère, qui ne repose sur rien de solide, absolument inconnue jusqu'à Molina et Fonseca, une sorte d'épouvantail théologique propre à effrayer ceux qui ne savent pas. Cependant allons au fond des choses et voyons si, sur ce point, la partie est si fort au désavantage des Molinistes.

On peut opposer plus d'une difficulté aux décrets bannésiens. La première, c'est de faire marcher la volonté avant l'intelligence ; Dieu ne sait une chose qu'après l'avoir décrétée, ce qui paraît contre l'ordre essentiel : la science précède la volonté. Par ailleurs, on ne comprend pas pourquoi Dieu porterait des décrets qu'il n'a aucune intention d'exécuter. En effet, quand il dit, par exemple : « je veux convertir les Tyriens, s'ils voient les miracles de Jésus-Christ, » il ajoute en même temps : « et je ne veux pas qu'ils voient ces miracles. » Dès lors à quoi bon des décrets sans but réel ? C'est pour cette raison apparemment que plusieurs Bannésiens n'admettent pas que Dieu connaisse tous les futuribles, parce qu'il n'a pas porté des décrets sur tous. Pourquoi Dieu s'amuserait-il, dans son éternité, à former des décrets qui n'ont ni raison, ni motif. Mais la vraie difficulté, c'est que l'existence des décrets bannésiens n'est pas et ne peut pas être prouvée. Ils ne sont pas nécessairement en Dieu, car ils sont positifs, volontaires, libres ;

leur existence ne peut donc être démontrée que par la révélation ; or, la révélation n'en dit mot. Les Bannésiens, Billuart, Gonet, Goudin, etc., essaient bien de découvrir dans l'Écriture des exemples de semblables décrets, la volonté salvifique en Dieu, la promesse faite à Adam de transmettre la justice originelle à toute sa postérité, etc. Voir Billuart *de Deo, dissert.* 6, *art.* 6, 5, 10. Mais il n'y a aucune similitude. Dans les décrets dont parle l'Écriture, la condition dépend toujours de la créature ; dans ceux que soutiennent les Bannésiens, elle dépend uniquement de Dieu, différence essentielle qui ruine toute leur argumentation par la base. Qui comprendra jamais en Dieu un décret comme celui-ci : « je veux absolument telle chose sous cette condition qui dépend uniquement de moi et que je ne veux pas poser ? » Dérisoire c'est la moindre qualification qu'on puisse lui infliger.

Les Molinistes sont unanimes à rejeter les décrets bannésiens : mais lorsqu'il s'agit du moyen par lequel Dieu voit les futuribles, l'unanimité cesse. Ils veulent, les uns, comme Molina, que ce soit dans la supercompréhension de la volonté humaine, les autres dans la vérité objective des futuribles, d'autres dans leur vérité formelle, etc. Dans ces opinions diverses, il peut y avoir de la vérité, mais pas toute la vérité. Le mieux est de s'en tenir à ce que dit saint Thomas : Dieu ne voit rien hors de lui qu'il ne le voie d'abord en lui-même ; ce qui ne paraît pas impossible à démontrer, même pour les futuribles libres. D'ailleurs, si les décrets conditionnels n'existent pas, le reste est une question de famille où les Bannésiens n'ont pas à intervenir.

Telle est la situation respective des deux partis au sujet de la connaissance en Dieu des futuribles libres ; d'un côté, des décrets subjectivement absolus, objectivement conditionnels, dont l'existence n'est en aucune façon démontrée ; de l'autre, une science dont le moyen ou milieu n'apparaît pas clairement. Que les prédéterminants ne le prennent donc pas de si haut avec la science moliniste. Lorsqu'ils

nous auront montré dans l'Écriture, la Tradition, les Pères, et même dans saint Thomas, la moindre trace de leurs décrets conditionnels, peut-être pourrons-nous leur dire quel est le milieu de la science moyenne ; ce n'est pas trop nous engager. Les Bannésiens font à Molina un grave reproche de ce que, selon lui, Dieu se sert de la science moyenne pour la formation de ses décrets ; c'est une discussion particulière où je ne veux pas entrer. Cependant saint Augustin n'en jugeait pas comme les Bannésiens, lui qui veut que Dieu appelle l'homme, comme il sait qu'il lui convient. Comment l'a-t-il su, si ce n'est par la science des futuribles et avant tout décret? *Liv. 4, à Simplicien, q. 2, n. 13.*

L. Baudier, S. J.

(*A suivre*).

LE DROIT FRANÇAIS

EN MATIÈRE DE SÉPULTURE

Tel est le sujet de la seconde partie d'une thèse pour le doctorat, soutenue devant la faculté de Droit de Caen par M. Ernest Bonduel, avocat, lauréat de la faculté libre de Lille.

La première partie, consacrée aux *Res religiosæ* et au *Jus sepulchri* des Romains, n'aurait pour nous qu'un intérêt historique, et nous la laisserons de côté dans cette étude. La seconde au contraire traite de questions à l'ordre du jour, à propos desquelles les administrateurs ecclésiastiques et les administrations civiles sont souvent en rapport. Il importe beaucoup aux prêtres chargés d'une paroisse de connaître exactement quelles sont les règles qui régissent les sépultures, même au point de vue civil, parce que souvent ils pourront être appelés à donner un avis et, d'autre part, ils pourront aussi prévenir des conflits inutiles aujourd'hui.

Depuis quelques années les ennemis de l'Eglise ont multiplié les lois sur les sépultures, et ils en préparent aujourd'hui encore, dans le but avoué de *séculariser* les cimetières et les sépultures. Ces lois sont contraires en beaucoup de points aux prescriptions ecclésiastiques, mais elles existent et sont appliquées : il faut donc les connaître. Nous allons les résumer d'après la thèse de M. Bonduel ; c'est un ouvrage, clair, intéressant, abondant en preuves, et inspiré d'un soufle sincèrement catholique ; il fait honneur à tout point de vue aux professeurs et aux étudiants en Droit de Lille.

M. Bonduel a divisé sa thèse en trois parties : la première parle des inhumations, la seconde des exhumations, et la troisième est consacrée aux cimetières et autres lieux de sépulture.

Première partie. — *Inhumation.*

N° I. — Ce qui précède l'inhumation.

L'autorité publique a le droit d'être informée d'un décès, à cause des conséquences graves qui peuvent en résulter pour plusieurs personnes. D'après l'article 78 du C. C. la déclaration doit être faite par deux témoins qui seront, *autant que possible,* deux proches parents ou voisins du défunt. Cette qualité de parents ou voisins n'est pas absolument nécessaire : la seule chose indispensable, c'est que les témoins soient des hommes et qu'ils soient majeurs. La loi ne fixe aucun délai général pour la déclaration et ne décrète aucune peine contre les négligents.

L'officier de l'état civil doit, après la déclaration, se transporter auprès du défunt pour s'assurer du décès, (A. 77. C. C). En pratique, dans les villes, les officiers de l'état civil se font remplacer par des médecins et ils rentrent ainsi dans l'esprit de la, loi, tout en s'éloignant de la lettre; mais, dans les campagnes, il n'y a la plupart du temps aucune vérification.

A propos de l'acte de décès, M. Bonduel se demande si l'on doit y insérer l'heure du décès. La loi est muette sur ce sujet ; de là opinions diverses parmi les auteurs. Il semble toutefois que l'article 77 du C. C. exige la déclaration de l'heure du décès et en même temps son insertion dans l'acte, puisqu'il n'autorise les inhumations qu'après un délai de vingt-quatre heures. Cette déclaration d'ailleurs n'a d'autre valeur que celle qu'elle tire de ses auteurs, et elle admet la preuve du contraire.

II. L'inhumation ne peut avoir lieu *sans une autorisation, sur papier libre et sans frais, de l'officier de l'état*

civil. A. 77. C. C. C'est à l'administration municipale à délivrer le permis d'inhumer, et, à son refus, au sous-préfet, d'après l'article 85 de la loi de 1884. Il peut être délivré avant les vingt-quatre heures ; mais l'inhumation ne peut avoir lieu qu'après l'expiration de ce délai.

L'article 358 du C. P. contient une peine *contre ceux qui, sans l'autorisation préalable de l'officier public, auront fait inhumer un individu décédé.* Les auteurs enseignent généralement aujourd'hui, et la jurisprudence confirme cette doctrine, que cet article concerne *ceux qui font inhumer*, c'est-à-dire ceux à qui la loi impose de faire les déclarations légales, et non ceux qui, comme le curé, ne prêtent qu'un concours purement passif, ou, comme le fossoyeur, un concours matériel.

III. A qui appartient-il de régler les funérailles ? Cette question a la plus grande importance aujourd'hui, à raison du zèle satanique que déploient les sociétés secrètes pour enlever les cadavres aux familles et multiplier le scandale des enterrements civils. Le projet de loi sur les sépultures, en discussion à la chambre des députés, porte « que tout majeur peut régler les conditions de ses funérailles, quant au caractère civil ou religieux à leur attribuer, soit par disposition testamentaire, soit par déclaration olographe. » Le premier projet renfermait le paragraphe suivant : « soit par une déclaration écrite au bas de laquelle le déclarant aura simplement apposé sa signature. » Cette disposition inspirée par la haine anti-religieuse a été repoussée comme contraire à toutes les maximes du droit sur les testaments et les contrats.

Ce n'est encore là qu'un projet de loi, qui ne recevra que trop tôt, il est vrai, la consécration voulue, mais qui n'a aucune force aujourd'hui pour diriger la jurisprudence. Jusqu'ici le sujet n'a pas été traité directement par le législateur : on ne peut donc étudier la question que par analogie. « S'il est une chose qui appartienne essentiellement et exclusivement à l'homme, c'est son propre corps, dit M. Bonduel. Si donc l'homme peut disposer de ses

biens pour le jour où il n'existera plus, a fortiori peut-il disposer de son corps, en suivant les indications de sa volonté (1). »

L'homme ne peut disposer de ses biens après sa mort que par un testament authentique, mystique ou olographe; il lui faudra donc employer une de ces trois formes pour disposer de son corps. Il y a eu quelques dissentiments parmi les auteurs, sur la valeur d'une pièce ecrite entièrement et signée de la main d'un individu et ne concernant que les funérailles, sans contenir aucune disposition testamentaire. M. Bonduel la regarde comme valide. Mais il n'en est pas de même des déclarations écrites par un tiers ou imprimées, au bas desquelles le défunt se serait contenté d'apposer sa signature.

Que faut-il penser des engagements pris par devant notaire ou sous seing privé d'exclure le prêtre des funérailles ? Ces actes, s'ils ne revêtent pas la forme d'un testament, sont nuls devant la loi civile et ne confèrent aucun droit à celui qui en serait le dépositaire. Il en est de même d'un mandat donné verbalement, ou de toute manière autre que celle du testament.

L'exécuteur testamentaire a-t-il le droit de régler les funérailles à sa guise ? Non, répondrons-nous avec notre auteur, s'il n'y a dans le testament aucune clause qui l'y autorise. Mais nous ajouterons qu'une clause imposant des funérailles civiles n'oblige pas en conscience celui qui est chargé de l'exécuter, parce qu'elle blesse la morale.

Comme le règlement des funérailles ne peut avoir lieu que par voie testamentaire, il s'ensuit que tous ceux que la loi déclare incapables de disposer de leurs biens, ne peuvent non plus par testament disposer de leurs corps.

L'acte par lequel un individu a réglé ses funérailles est-il révocable ? Assurément, répondent tous les auteurs. Il revêt en effet la forme d'un testament, et tout testament est essentiellement révocable. Or, la révocation peut être

(1) P. 134.

expresse, c'est-à-dire être consignée dans un testament postérieur ou dans un acte notarié, ou bien *tacite*, c'est à dire résultant de faits positifs qui annoncent un changement de volonté. Ces faits sont laissés à l'appréciation du juge. Un des plus concluants, c'est la réception des sacrements faite en pleine connaissance à la dernière heure.

Dans l'hypothèse précédente, nous supposons que les dispositions concernant les funérailles ont été prises par l'individu lui-même, dans un acte positif. Nous allons étudier le cas où le défunt n'a pas manifesté sa volonté, ou du moins ne l'a pas fait dans les formes exigées par la loi.

Le droit de régler les funérailles est dévolu par la loi *à la famille* et non *aux héritiers*, bien que ce soit à la succession à payer les frais funéraires : parce que la famille est regardée comme exécuteur naturel des volontés présumées du mort. Il n'y a pas de difficulté quand tous les membres sont unanimes à réclamer un genre de funérailles. En cas de conflit entre les membres de la famille, c'est à la justice à décider. Mais à qui s'adresser ? D'après le projet de loi dont nous avons parlé, on pourra s'adresser au juge de paix du lieu, qui statuera le jour même, sauf appel devant le président du tribunal civil, qui devra statuer dans les vingt-quatre heures. Aujourd'hui on a le pourvoi en référé devant le président du tribunal civil. La loi n'a pas déterminé l'ordre dans lequel les membres de la famille seraient appelés à régler les funérailles, et les tribunaux ont été rarement mais en demeure de décider ce point. Plus souvent ils ont tranché des difficultés au sujet du lieu de la sépulture. Comme cette question est analogue à la précédente, M. Bonduel cherche dans leurs décisions à ce sujet une règle de conduite pour ce qui regarde la règlementation des funérailles. Avant tout et pardessus tout, le juge doit chercher dans les diverses circonstances de la vie et de la mort du défunt à connaître ses intentions présumées, et quand il est parvenu à se former une conviction morale, il attribuera la règlementa-

tion des funérailles au parent qui est dans l'intention d'exécuter cette volonté présumée. En l'absence de conjectures probantes, le conjoint survivant sera préféré aux autres parents, les enfants majeurs aux ascendants, et les ascendants aux enfants mineurs : enfin, parmi les ascendants, le père semble devoir être préféré à la mère, à cause de l'autorité dont il est le représentant.

N° II. — *De l'inhumation elle-même.*

§ I. — Quand peut elle être faite ?

L'inhumation ne peut-être faite que vingt-quatre heures après le décès. C'est le moment mêmé de la mort qui marque, d'après la loi, le commencement du délai qui doit s'écouler avant la sépulture, et non pas, comme l'ont enseigné certains auteurs, le moment de la constatation légale du décès. Ce délai, nécessaire pour prévenir toutes les surprises, peut parfois amener de graves inconvénients pour les familles nombreuses logées à l'étroit : c'est pourquoi on a créé depuis quelque temps, dans les grandes villes, des *Dépôts mortuaires*.

Le maire peut dans certains cas ajourner l'inhumation, et il le doit quand il y a quelques indices de mort violente. Il peut aussi abréger le délai, surtout en cas de maladie contagieuse ; mais une circulaire ministérielle ordonne que le médecin qui, dans cette hypothèse, aura vérifié le décès, fasse un rapport spécial au maire.

§ II. — Où doit se faire l'inhumation ?

Chaque individu a le droit de choisir le lieu de sa sépulture, en se conformant aux restrictions apportées par la loi au nom de l'ordre public et de la salubrité générale. Ce que l'on doit rechercher avant tout, c'est la volonté du défunt. Si elle a été manifestée par forme testamentaire valide, elle s'impose d'une façon obligatoire.

En cas de dissentiment entre les membres de la famille, c'est aux tribunaux ordinaires qu'il faut s'adresser, et non à la procédure des référés, parce qu'il est facile, en attendant la décision, de donner au défunt une sépulture provisoire. Les tribunaux devront s'inspirer, dans le cas présent, des règles que nous avons tracées plus haut pour ce qui regarde le caractère des funérailles.

M. Bonduel consacre ici une étude fort intéressante à la crémation ; mais ce sujet ayant été récemment traité dans la *Revue*, avec une grande abondance de documents parmi lesquels l'ouvrage de M. Bonduel a été consulté et cité, nous n'avons pas à y revenir en ce moment.

Deuxième Partie. — *Exhumation.*

§ 1. Exhumation demandée par la famille.

Diverses circulaires ministérielles ont décidé que c'était aux administrations locales, c'est à dire aux maires, à autoriser les exhumations demandées par les familles. En cas de refus de leur part, on peut recourir à leurs supérieurs hiérarchiques et déférer leurs actes au Conseil d'État pour excès de pouvoir.

§ 2. Exhumation par décision administrative.

L'administration peut d'office, sans attendre la demande des familles, requérir une exhumation et y faire procéder dans trois cas : 1° Quand le corps a été inhumé dans un endroit non consacré aux sépultures, en dehors du champ commun, sans autorisation préalable ; 2° Quand on n'a pas observé, dans le cimetière communal, les prescriptions et les mesures édictées par les règlements ; 3° Quand la translation du cimetière est devenue nécessaire.

§ 3. Exhumation par autorité de justice.

Pour les nécessités d'une instruction criminelle, on peut

avoir besoin de vérifier les causes de la mort d'un individu qu'on croit décédé de mort violente. On peut donc, dans l'intérêt de la société, procéder à une exhumation. C'est naturellement au magistrat chargé de l'instruction qu'il appartient d'ordonner cette mesure.

§ 4. Formalités pour les exhumations.

La loi est muette sur ce point. L'ordonnance de police du 1 février 1887, qui a réglé la matière pour Paris, est aussi appliquée dans les départements.

D'après les dispositions de cette ordonnance, la demande doit être faite par le plus proche parent du défunt ou par un fondé de pouvoir. L'autorisation une fois obtenue, ou l'ordre étant donné par l'administration ou le magistrat instructeur, un commissaire de police est nommé pour procéder à l'exhumation, accompagné d'un homme de l'art. Il doit dresser un procès-verbal constatant l'accomplissement de toutes les formalités. L'exhumation sans autorisation constituerait le délit de violation de sépulture.

Troisième Partie. — *Cimetières et autres lieux de sépulture.*

§ 1. Des sépultures particulières.

I. « Toute personne pourra être enterrée sur sa propriété, pourvu que cette propriété soit hors et à la distance prescrite de l'enceinte des villes et bourgs.» (Décret du 23 prairial, an XII, art. 14).

Un grand nombre d'auteurs ont soutenu qu'aucune autorisation n'était requise de la part de l'administration pour les sépultures particulières. Les tribunaux et la Cour de Cassation ont toujours repoussé cette interprétation et exigé une autorisation de la police locale, qui reste libre de l'accorder ou de la refuser. La présence de plusieurs tombeaux dans une propriété privée ne constitue pas un ci-

metière public et ne dispense pas de la demande d'autorisation pour chaque sépulture.

Le Conseil d'État avait d'abord été d'avis que les établissements *autorisés* pouvaient ouvrir un cimetière particulier, moyennant l'autorisation du gouvernement. Depuis il exige une demande présentée au maire à chaque décès.

La jurisprudence n'est point favorable à l'établissement de cimetières particuliers et elle tend autant que possible à restreindre une pareille pratique. Elle a montré sa tendance surtout dans l'interprétation des termes *propriété privée*. Elle entend par là, non pas une parcelle de terrain isolée dans la campagne, ou même placée à côté du cimetière commun, mais un domaine d'une certaine étendue, dans lequel le défunt s'est réservé une place pour s'y faire inhumer.

II. « Aucune inhumation n'aura lieu dans les églises, temples, synagogues, hôpitaux, chapelles publiques, et généralement dans aucun des édifices clos et fermés où les citoyens se réunissent pour la célébration de leur culte.» (Décret du 23 prairial, an XII, art. 1).

Malgré ces dispositions, le gouvernement s'est toujours cru le droit d'accorder des autorisations individuelles et il en a usé nombre de fois.

L'inhumation en propriété privée sans autorisation, constitue une contravention contre les règlements de la police municipale, et elle est passible par conséquent d'une amende de 1 à 5 francs. (Art. 471, C. P.).

§ II. Des cimetières publics.

Nous ne parlerons pas de l'établissement des cimetières publics, des conditions qu'ils exigent et des servitudes qu'ils entraînent. Nous renvoyons pour tous ces détails, qui concernent plutôt l'administration civile, au livre de M. Bonduel. Il nous reste à traiter de la propriété des cimetières, de leurs produits et de leur surveillance, toutes questions qui intéressent le prêtre.

1° *Propriété des cimetières.*

La plupart des cimetières établis depuis la Révolution ont été achetés avec les deniers des communes, et par conséquent ils appartiennent aux communes. Aujourd'hui le Conseil d'État refuse l'autorisation, pour les Fabriques, d'accepter les dons ou legs qui auraient pour but l'acquisition d'un terrain pour un cimetière public. Il peut arriver cependant que des Fabriques aient été autrefois régulièrement autorisées à créer des cimetières, et qu'elles en soient légitimes propriétaires. Mais la présomption de propriété est toujours en faveur de la commune, et elle ne doit céder que devant des titres authentiques d'acquisition ou de donation. Et encore, dans ce cas, la commune doit-elle être invitée à rembourser à la Fabrique le prix du cimetière pour s'en assurer la propriété.

Pour les anciens cimetières, la jurisprudence française les a toujours regardés comme appartenant aux communes et non aux Fabriques, et comme faisant partie du domaine public de la commune, ce qui entraîne pour eux l'imprescriptibilité, l'inaliénabilité et toutes les conséquences qui en découlent. Mais les auteurs ont vivement attaqué l'un et l'autre de ces deux points et les décisions de la jurisprudence.

2° *Produits des cimetières.*

I. Le décret de 1809 mettait à la charge des Fabriques l'entretien des cimetières, et leur en abandonnait les fruits spontanés. Aujourd'hui, d'après la loi de 1884, les fruits spontanés appartiennent aux communes, qui sont chargées de tous les frais d'établissement et d'entretien des cimetières.

II. A l'expiration des concessions temporaires, les matériaux abandonnés appartiennent aux communes. Mais elles ne peuvent s'en emparer qu'après avis itératif donné aux

familles, et après une année révolue à compter du jour du premier avertissement. Ces matériaux doivent être employés à l'amélioration des cimetières.

III. La loi accorde à tout défunt un repos de cinq ans dans son tombeau ; après ce délai, elle permet de relever les cendres. Les familles peuvent cependant assurer à leurs défunts un repos plus long ou même perpétuel, au moyen des concessions de terrain. Tout ce qui regarde cette matière est régi par l'ordonnance du 6 décembre 1843. On y distingue trois sortes de concessions : les concessions proprement temporaires, qui ne peuvent pas dépasser quinze ans et qui ne sont pas renouvelables, les concessions trentenaires qui sont renouvelables indéfiniment, enfin les concessions perpétuelles. C'est aux conseils municipaux à préparer le tarif des concessions et aux préfets à l'approuver. Les deux tiers du prix des concessions revient à la commune et l'autre tiers aux établissements de bienfaisance, c'est-à-dire aux bureaux de bienfaisance et aux hospices. Le ministre de l'Intérieur a déclaré, il y a quelques années, que la caisse des écoles ne pouvait être rangée parmi les établissements de bienfaisance.

IV. Quelle est la nature et l'étendue du droit du concessionnaire ?

La loi n'a rien défini, et par conséquent a laissé le champ libre à la controverse. D'après les uns, la concession conférerait au titulaire un droit de propriété. Ce serait un bail, suivant les autres : cette opinioion est soutenue par l'enregistrement et elle a été sanctionnée plusieurs fois par les tribunaux.

M. Bonduel y voit plus qu'un droit de bail et moins qu'un droit de propriété. *C'est un droit réel immobilier d'usage et de jouissance, avec affectation spéciale et nominative*, disait le ministre de l'Intérieur, le 30 décembre 1843. Le droit concédé ne peut donc faire l'objet d'aucune aliénation ni rétrocession à titre onéreux ou à titre gratuit : ainsi l'ont décidé maintes fois les tribunaux. Ce

pendant l'usage permet au concessionnaire de faire inhumer ses parents et ses amis dans le terrain concédé.

Le droit d'inhumation est cependant transmissible aux héritiers légitimes ou testamentaires. Le concessionnaire peut le léguer tout entier à un seul de ses enfants ou à un étranger. S'il n'en a pas disposé d'une manière expresse, le tombeau appartient à tous les héritiers naturels, en proportion de leurs droits héréditaires, alors même qu'ils auraient été exclus de la succession.

S'il arrive que le cimetière soit fermé, le concessionnaire a le droit d'obtenir de la commune un emplacement d'égale surface dans le nouveau, la translation des restes déposés dans les anciens tombeaux, la reconstruction de ceux-ci dans leur ancien état.

V. Le droit de police dans les cimetières est exclusivement réservé au maire. En vertu de ce droit, il doit veiller au respect dû aux morts et à l'exécution des règlements généraux. C'est lui aussi qui désigne souverainement dans quel endroit du cimetière doivent être prises les concessions demandées. D'après la loi du 14 novembre 1881, on ne peut obliger un maire à faire une distinction, pour les concessions, suivant les cultes ; mais aussi, ce que ne dit pas M. Bonduel, on ne peut pas lui interdire d'indiquer, comme lieu de concession, un endroit non bénit du cimetière pour ceux auxquels l'Église refuse la sépulture chrétienne. C'est une conséquence légitime, croyons-nous, de son droit de désignation. Le maire garde aussi les clefs du cimetière, et n'est tenu d'en confier une au curé que dans le cas où le cimetière entourerait l'église. Il peut exiger que les inscriptions soient préalablement soumises à son approbation et imposer les changements qui lui paraîtraient nécessaires pour le bien moral, etc.

Les actes du maire dans l'exercice de la police du cimetière ne relèvent pas des tribunaux ordinaires ; mais on peut en appeler au préfet, au ministre, et enfin, s'il y a lieu, au Conseil d'État.

Dans un dernier chapitre, M. Bonduel parle de la violation des sépultures et des pénalités qu'elle entraîne.

L'analyse détaillée que nous venons de faire de cette thèse permettra aux lecteurs de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* de l'apprécier, et les engagera à la lire en entier.

A. Tachy.

PROPOS DU CAMP ENNEMI

Il y a quelques années, le savant traducteur de l'*Avesta* Monseigneur de Harlez, signalait aux catholiques les progrès de la science incroyante dans le domaine des études orientales. Son nom, que respectent amis et ennemis, lui donnait droit de parler avec autorité ; mais sa voix avait peut-être aussi une note légère de défiance et de tristesse. A la fiévreuse activité qui régnait au camp des adversaires, il opposait la placide tranquillité du nôtre.

La face des choses n'a guère changé depuis quatre ans : pour prendre la Bible en défaut, les uns parcourent encore l'Orient, interrogeant tous les échos, fouillant tous les amas de décombres, recueillant toutes les inscriptions de l'antique Chaldée ou de la sage Egypte ; tandis que d'autres, dans les grands centres d'Europe, étudient ces vieux textes, les comparent entre eux, en discutent chaque lettre, les interrogent à cent reprises ; et à force de patience, de veilles, d'érudition et de génie, ils arrivent à en pénétrer au moins en partie le secret.

Si le Sphinx a parlé comme Moïse, on grave ses réponses dans quelque silencieux recueil, scellé dans une bibliothèque qui s'ouvrira aux savants. Mais si c'est un démenti qu'on croit en avoir tiré, alors l'oracle est traduit, commenté, surfait, divulgué partout : les revues scientifiques s'en emparent, les journaux le jettent au vulgaire, les conférenciers le répètent, et les manuels l'empêchent de tomber en oubli.

Malheureusement, tout ce bruit vient souvent s'abattre aux portes de notre camp. Nous nous désintéressons trop facilement de ce qui se dit ou s'écrit contre la Bible ; les ennemis de la Foi accumulent objection sur objection, nous faisons silence ; persuadés que tout a été dit, qu'ils ne trouveront rien de nouveau, nous ne les lisons pas ;

peut-être même estimerions-nous perdues les heures de veille consacrées à les réfuter.

Et quand le hasard met sous nos yeux quelque page datée du camp ennemi, c'est souvent pour nous mot couvert et lettre close : on y traite le livre de Moïse comme la loi de Manon ou le Rituel égyptien, on y compare les psaumes hébreux aux Védas des Hindous ou aux hymnes de la Chaldée; nous détournons nos regards comme devant une vision d'enfer ; et nous croyons venger la Bible en articulant les mots d'ignorance et de préjugé. Mais cela ne renverse pas un argument scientifique, ne réfute pas une objection sérieuse ; or, de telles objections, c'est par centaines qu'on les a dans notre siècle élevées contre la Bible.

Jetons un coup d'œil rapide sur l'année qui vient de s'écouler, rapide et discret comme celui qu'on jette sur une page d'histoire instructive, mais peu glorieuse. Du reste, qu'on se rassure, notre dessein n'est pas d'être complet.

Cette année, Renan a vulgarisé chez nous ce qui depuis Graff, Reuss et Wellhausen faisait thèse en Allemagne.

A entendre ces maîtres critiques allemands, et leur fidèle disciple français, les livres historiques de la Bible formeraient une compilation, maladroite d'ailleurs, de documents d'origine et de valeur fort diverses. Leur seul caractère commun serait de n'être aucunement contemporains des événements relatés. « Les traditions orales d'Israël étaient de plusieurs sortes. A l'arrière-plan flottait dans un lointain indécis, les récits d'origine Babylonienne ou Harranienne, ces mythes sur l'histoire primitive et le déluge que les Hébreux avaient emportés avec ceux de leur ancien séjour. Les souvenirs d'Our-Casdim et du roi mythique Ab-Orham (*Pater orchamus*), combinés avec ceux d'un ancêtre supposé, Abram (le haut père) fournissait la vie fabuleuse d'un patriarche, qui était déjà censé parcourir en nomade le pays de Chanaan. La biographie anecdotique de deux autres patriarches, Isaac et Jacob, et des fils de ce dernier, en particulier d'un prétendu Joseph, formait le fond de la période suivante. »

Quand « les prophètes qui avaient amené la sécession (le schisme de dix tribus) furent maîtres du royaume nou-

veau, on se mit à réchauffer les anciennes traditions, à les rapprocher, à établir entre elles un ordre déterminé. La mémoire jusque là s'était chargée de ce soin ; on commença à éprouver le besoin d'écrire ces récits et de les coordonner sur un plan suivi... Le livre qui n'est pas la rédaction d'un vieux fond traditionnel n'est jamais, au moment où il est écrit, un événement de sensible importance. Les gens au courant de la tradition ne s'en servent pas et affectent même un certain dédain pour ces sortes d'aide-mémoire ; les maîtres s'en soucient peu. Il en fut ainsi pour les Evangiles, pour les Talmuds, devenus plus tard livre d'une si haute importance, et dont l'apparition ne fit aucune sensation, parce que la génération où ils parurent en savait d'avance le contenu. » De plus, la disette de renseignements sérieux se faisant principalement sentir depuis la création jusqu'à l'époque des Juges, l'annaliste juif y aurait suppléé en juxtaposant en entier, ou plutôt en intercalant, en enchevêtrant l'un dans l'autre, deux récits différents, voire même contradictoires : cette mosaïque, dont la conception première revient au français Astruc, vaudrait une histoire de conquérant macédonien faite avec le Pseudo-Callisthène coupé régulièrement des *alexandrins* de Lambert li Cors. Et de fait, grâce à la nature assez particulière du style hébraïque, ceux qui lisent la Bible comme ils liraient un ouvrage rédigé dans nos langues occidentales, y remarqueront des répétitions, des doublets, des soudures qui méritent l'attention. Du récit du déluge tel qu'il nous est conservé dans la Genèse, ils pourraient par exemple, tirer deux narrations, l'une et l'autre assez complètes. « Le coup de génie, on peut le dire, fut l'intention de Jean Astruc, qui, sans être un hébraïsant, remarqua par une lecture attentive de la Bible, la dualité de composition de la Genèse, ce fait singulier que souvent le même épisode est raconté deux fois, que dans certains cas même, comme cela a lieu pour le déluge, les deux récits sont entremêlés. Ce fait devient l'évidence, on peut le dire, quand on se sert d'une édition ou les deux textes sont imprimés en caractères différents. Les matériaux superposés apparaissent alors, comme les assises de marbre bicolores dans une église toscane ou ombrienne du moyen-âge... Selon

une version l'arbre central du paradis était l'arbre de vie; selon l'autre c'était l'arbre de la distinction du bien et du mal... On remarque... l'emploi des deux noms Abram et Abraham. L'aventure d'Abraham chez Pharaon et celle d'Isaac chez Abimélek sont un même récit qui se présentait sous deux formes et dont le rédacteur n'a voulu négliger aucune. Le « rire » qui sert de base à l'étymologie d'Isaac est raconté de deux manières. Béthel est deux fois consacré comme lieu saint par Abraham et par Jacob. Ainsi se forma en quatre siècles à peu près, par le mélange des éléments les plus divers, ce conglomérat étrange où se trouve confondus des fragments d'épopée, des débris d'histoire sainte, des articles de droit coutumier, d'anciens chants populaires, des contes de nomades, des utopies ou prétendues lois religieuses, des légendes. »

Quelques voix se sont bien élevées, mais rares, mais timides autant que l'attaque avait été bruyante et audacieuse ; et si nous exceptons une ou deux réponses malheureusement trop peu répandues, le reste était faible, appuyé sur une connaissance insuffisante de la question, des raisons alléguées ou sous-entendues par l'adversaire, en un mot de l'état actuel des études orientales.

Parlons d'un autre travail, qui n'a pas eu un moindre retentissement dans le monde lettré.

Devant la Réunion des Sociétés savantes tenue à la Sorbonne en avril 1886, M. Ph. Berger lut une communication sur *la signification historique des noms des patriarches*. La Bible en plusieurs endroits mentionne les tribus d'Israel sous la formule particuliére *Jacob et Joseph*. De même Tothmès III sur les pylones ou portiques de Karnak énumère parmi les peuplades palestiniennes emmenées captives en Egypte, les *Jacob-el* et les *Joseph-el*. Or, et c'est précisément le point critique, ce Tothmès vivait plus de deux siècles avant la conquête de la Palestine par Josué; il y avait donc des Israélites dans la terre de Chanaan longtemps avant l'Exode ! Mais dans cette hypothèse que deviennent les récits bibliques relatifs à la mission de Moïse, aux plaies d'Egypte, au passage de la Mer Rouge, à la conquête de la terre promise ?

On sent l'importance du problème soulevé par ce

texte égyptien. Toutefois l'orateur proposait une solution : d'après lui, les descentes successives des patriarches en Egypte telles que la Bible les rapporte, seraient un souvenir assez vague soit de migrations, soit de déportations analogues à celle qui eut lieu sous le règne de Tothmès, et qui ont fini par aboutir à l'Exode. Malheureusement la solution était plus redoutable que la difficulté elle-même, pour sauver Moïse, M. Ph. Berger sacrifiait à la fois Abraham, Isaac et Jacob !

Il ne faudrait pas croire que ces objections laissées sans réponse, dussent par cela même rester sans écho : elles ont leur retentissement inévitable dans des travaux critiques, historiques ou linguistiques, dont notre siècle s'honore ; elles servent à motiver des appréciations telles que la suivante, recueillie du reste dans une revue d'érudition de bon aloi, et dont les colonnes sont généralement fermées à tout sentiment d'hostilité contre la révélation : « La légende qui représente le peuple hébreu conquérant le pays de Chanaan en une seule fois par l'ordre de Dieu, et se partageant par le sort ce territoire, sous la sanction de l'autorité religieuse, ne daterait que du règne de Jéroboam II, au temps où les prophètes commencent à jouer un grand rôle dans Israël. En réalité les Juifs ont pénétré dans la vallée du Jourdain, par petites bandes, et ce n'est que peu à peu, après de nombreuses escarmouches, qu'ils ont réussi à s'y fixer solidement (1). »

A la même page nous voyons placé « sous Jonas l'apparition du *livre de la loi*, dont l'auteur résume les doctrines des prophètes, en les attribuant à Moïse pour leur donner plus d'autorité. » Quelques lignes plus bas, on fait dater du retour de Babylone « la tendance des Hébreux à s'occuper de leurs anciennes traditions. Ces traditions furent réunies une première fois dans le livre des Origines; peu de temps après, on en tira une histoire suivie, le Pentateuque. »

Que les lecteurs ne s'étonnent pas de ce langage ; ces assertions et bien d'autres semblables sont devenues propos courants dans le domaine de l'orien-

(1) Revue archéologique, t. VII, 1886. *Bibliogr.*

talisme. Là en effet la Bible ne compte qu'un nombre fort restreint de défenseurs ; ajoutons qu'elle pourrait peut-être compter ailleurs plus d'un imprudent ami. Or, mieux vaudrait un sage ennemi, pensait le fabuliste.

Ceux qui ne se tiennent pas trop à l'écart des études bibliques, se rappellent encore tout le bruit soulevé autour de la momie de Ramsès II ; ce Ramsès, rendu à la lumière après plus de trente siècles, était le Pharaon persécuteur des Hébreux;il était père et prédécesseur de Ménéphthah, le Pharaon de l'Exode. On avait donc retrouvé la momie de Ramsès; mais, et c'est ici que l'on commençait à triompher, on ne retrouva point celle de Ménéphthah son fils : « confirmation éclatante de la véracité des livres saints, ajoutaient de trop zélés apologistes; le Pharaon de l'Exode n'a certainement eu d'autre tombeau que les abîmes de la mer Rouge, comme le rapporte Moïse. »

Que Pharaon ait péri dans les flots, beaucoup d'interprètes nous l'affirment à la vérité, surtout ceux dont les préférences accentuées sont pour la version latine et non pour l'original hébreu. Mais d'autres à la fois très érudits, très orthodoxes et très autorisés, ne laissent pas de croire et d'enseigner le contraire ; Moïse lui-même semble bien un peu pencher vers ces derniers puisque nulle part, pas même dans son cantique d'actions de grâces, il ne mentionne clairement la mort de Ménephthah. Quant au fait du tombeau vide, on n'en peut absolument rien conclure. A différentes reprises des rois d'Egypte, et Ramsès II en particulier, ont été retirés de leurs somptueux tombeaux, de leurs bonnes demeures, comme on disait alors, et déposés en quelque endroit secret, pour éviter des profanations analogues à celle que mentionne Hérodote, lors de la conquête des Perses. D'autres fois d'audacieux voleurs ont fait disparaître les momies royales afin de s'assurer les joyaux, le masque et les amulettes d'or dont elles etaient décorées : nous possédons encore les pièces d'un procès intenté sous Ramsès XX, contre plusieurs de ces spoliateurs sacrilèges.

On voit maintenant sur quelles bases fragiles reposaient ces prétendues apologies du récit biblique, où la science elle-même n'était guère ménagée. Qu'en arrivera-t-il ? Un

jour, prochain peut-être, on retrouvera dans la cachette où l'ont déposée les prêtres de Thèbes, la momie du Ménephthah de l'Exode : et alors la science incroyante tournera contre nos Livres sacrés les téméraires affirmations d'interprètes imprudents et d'amis maladroits.

Ce n'est pas le premier de ces trophées élevés trop à la hâte en l'honneur de la Bible, et que nous avons dû renverser ensuite de nos propres mains ; heureux encore quand, de leurs débris dispersés, l'ennemi n'a pas fait pour nous attaquer quelque nouvelle machine de guerre. La tour de Babel dont on croyait avoir exhumé les ruines, la confusion des langues dont on pensait recueillir un écho attardé dans les annales de Nabuchodonosor, les inscriptions qu'Israël errant au désert avait gravées, assurait-on, sur les rochers du Wadi Mokatteb, tous ces triomphes d'un jour, chèrement payés par la suite, devraient nous préserver d'une ardeur et d'une promptitude souvent regrettables en des matières aussi délicates.

E. P.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18.

LA « SOMME » D'UN MARTYR

Deuxième article.

« *Martyr Christi inclytus, et nos-*
« *tri sæculi clarissimus.* » — (ALEGAMBE, *Bibl. Script. Soc. Jesu*, v° CAMPIAN.)

IV

Je pourrais m'arrêter ici, et me flatter peut-être d'avoir suffisamment fait connaître la *Somme d'un Martyr*, la méthode intellectuelle de Campian, même sa manière d'utiliser les marges d'un livre. Mais je n'aurais pas assez pénétré dans l'intimité de ce grand esprit, et surtout je n'aurais pas satisfait à mon désir de le bien faire apprécier comme théologien, et comme théologien de Douai, si je ne parcourais avec lui la *Somme* tout entière, et si je ne signalais au lecteur qui, je l'espère, voudra m'honorer encore de quelque attention, le développement logique de cette pensée vigoureuse qui, sortant tout d'un coup des incertitudes d'Oxford et des songes de Glocester, s'élance, avec le guide angélique que lui ont donné Allen et Vendeville, dans la région de la lumière, de la vérité et de la paix.

Dans la *Prima Pars* de saint Thomas, les théories qui l'ont visiblement le plus ravi, et à bon droit, sont celles du bien et de la cause finale (1, q. 5, a. 1-4), de notre connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu (1,

q. 12, surtout a. 11), de la science divine et des rapports de la liberté humaine avec elle : à ce sujet, il se recommande à lui-même le texte d'Origène cité dans la première objection de l'article 8 de la question 14 : *Attende locum Origenis.*— A l'art. 14 de la même question, sur la science divine des futurs contingents, il met au bas de la page : *Nota de sensu diviso et composito*, distinction aussi nécessaire que fameuse, moins bien comprise par certains thomistes que par saint Thomas, et dont Campian veut justement demander le vrai sens à l'Ange de l'École lui-même.— La doctrine de l'apôtre saint Jean, de saint Augustin et de saint Thomas, sur la vie de Dieu et sur la communication de cette vie aux choses connues par l'intelligence infinie, l'a certainement enthousiasmé ; il y a trouvé la solution des fameuses controverses d'Aristote et de Platon sur l'exemplarisme et les Idées, et il a écrit en marge : *Omnia in Deo sunt vita.* (1, q. 18, a. 4). — Il a rencontré quelque consolation, on le voit, dans ce que dit saint Thomas de l'amour de Pierre et de Jean pour Notre Seigneur, de l'amour que ce divin Maître leur a accordé, et de la façon dont il accepte le dévouement et les services des âmes innocentes et des âmes pénitentes (1, q. 20, a. 4) ; l'ancien disciple de Cheney a fort goûté cette belle doctrine, et il l'a annotée ainsi que celles de la miséricorde divine (1. q. 21, a. 3 et 4), de la prédestination (1. q. 23, a. 2-8), de la puissance et de la commisération de Dieu à l'égard du mal (1, q. 25, a. 3) : tout cela n'était-il pas, en effet, de la plus sérieuse gravité pour le futur adversaire des luthériens et des calvinistes ? — Au point de vue polémique, le traité de la Trinité lui offrait moins d'intérêt ; il l'a cependant étudié avec soin, passant un peu plus rapidement sur les questions 40-42. — Il ne manque pas d'observer, à la question 43, art. 6, *ad* 4^{m},

le texte relatif à la grâce produite par les sacrements: *Gratia in sacramentis*, et dans la question 62, a. 2, 3m, ce que saint Thomas dit de la conversion : *Conversio in Deum.*— Touchant les divers systèmes de cosmogonie rapportés par le saint Docteur, il écrit: *Nota diversitates opinionum ;* et il continue d'étudier avec une évidente application le reste de la *Prima Pars*, de préférence les questions 94-101 sur l'état primitif de l'humanité, et les questions 118-119 sur le péché originel : les questions 110-117, moins nécessaires pour la controverse d'alors, ne paraissent pas avoir été aussi approfondies par notre cher théologien.

Le temps lui manqua pour une étude complète de la *Prima Secundæ*, et ses annotations s'arrêtent à l'article 6 de la question 3. Elles recommencent à la question 11 *de fruitione* ; à l'article 1 où saint Thomas considère la fruition comme un acte de la volonté, Campian dit ceci: *Utrum et quo modo frui sit actus voluntatis et non intellectus, vide* q. 1 *divi Thomæ in* 1 *Sent. dist.* 1, *etc.*; *difficill(ima) contr(oversia)*; en réalité, le problème n'est pas sans difficultés, et les meilleurs métaphysiciens peuvent ne pas le résoudre de la même façon. La question 16 et la question 18, la 21e sur le bien et le mal dans les actes humains, la 62e sur les vertus théologales, la 77e sur le rôle de la sensualité dans le péché, sont abondamment glosées ; à l'article 2 de la 77e je recueille cette note : *Omne peccatum est error, juxta Socratem.*— La 81e, qui traite du péché originel, est naturellement bien plus annotée encore; j'y lis, par exemple : *Error Erasmi in* 8 *Rom. annotantis hoc modo* : In quo omnes peccaverunt, hoc est, quia peccando omnes istum imitantur. *Vide Alfonsus*, L. 12, t. 52. 1. *tit.* peccatum.— *Error fuit Armenorum, omnes homines ante passionem Christi propter origina-*

le peccatum damnatos fuisse. — Les questions 82-83, 85-114, offrent également des traces indubitables de studieuse méditation. A l'article 1 de la 87e, Edmond souligne d'abord ce texte biblique dont il savait mieux que personne toute la vérité : *Tribulatio et angustia in animam omnem operantis malum*, (Rom. II) ; puis, il place une immense main indicatrice en face de la théorie de saint Thomas sur la peine du péché, la résumant enfin ainsi : *Triplex ordinum violatio per peccatum.* — Il met à la marge de l'objection 3 de l'article 3 de la question 88 ce seul mot, fort significatif sous sa plume : *Lutherus.* C'est bien Luther, en effet, dont la *Somme* expose et réfute, trois siècles d'avance, l'erreur sur l'universelle malice de tous les actes, même apparemment bons, de la nature déchue. — La différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, si faussement entendue par les Réformés et si nettement déterminée par le Docteur d'Aquin (12. q. 107. a. 1. 2m), a aussi mérité de Campian l'honneur d'une colossale main indicatrice ; aux dimensions de ses traits de plume, on peut juger de la vivacité de ses impressions et de ses convictions. — Un peu plus loin, (q. 108. a. 4. c.), il écrit ces mots qui renferment l'histoire prophétique de sa vie : *Tria fomenta concupiscentiæ tribus religiosorum professionibus extincta* ; n'est-ce pas l'espérance et la récompense de sa vocation religieuse ? Au même article, (*ad* 4m), il écrit : *Benefacere inimicis* ; n'est-ce pas la devise de son apostolat et le vœu suprême de son martyre (1) ?

(1) Si les autres questions de la *Prima Secundæ* n'ont pas été annotées par Campian, il les a néanmoins consultées et peut-être même lues intégralement. En tout cas, nous trouvons des corrections et de légères annotations dans les questions 25, 30, 33, 45, 51-52, 63-64, 78, etc. Il est probable que celles où nous constatons un

La *Secunda Secundæ*, presque uniquement morale, intéressait moins Campian qui ne s'était laissé tromper que par des erreurs dogmatiques, et qui n'en aurait guère d'autres à combattre plus tard. Il apporta donc moins d'attention à cette partie de la *Somme*, sauf, bien entendu, aux 13 premières questions qui traitent de la foi. A la 5e, a. 2-3, il fait ces deux réflexions : *Sola contemplatio patriæ, non ulla alia licet altissima, tollit fidei necessitatem*, par où il montre qu'il ne jugeait pas impossible l'alliance du croire et du savoir sur un même objet ; — *Hæretici fidem nullam habent, nec informem*, doctrine fort importante dont le souvenir dut lui être tout ensemble doux et amer, doux à cause de son retour à la vraie foi, amer à cause de son égarement. Il remarque plus loin la comparaison établie par saint Thomas entre le mauvais catholique et l'hérétique uniquement coupable de son péché d'hérésie (22 q. 10. a. 3); et plus loin encore il écrit: *Nullo modo communicandum cum hæreticis* (Ibid. a. 9). — Il note le fameux passage où saint Jérôme dit au Pape saint Damase : « Telle est la foi que nous avons apprise dans l'Église catholique ; si nous avons manqué d'habileté ou de prudence en l'exposant, nous désirons être corrigé par vous qui tenez la foi et le Siège de Pierre. Mais si la confession que nous en faisons est approuvée par votre jugement apostolique, quiconque voudra m'accuser démontrera bien qu'il est inhabile ou malveillant, ou même non-catholique ; mais il ne démontrera pas que je sois hérétique. » (*Expos. Symb.*, sub fine). Nul doute qu'en marquant d'un trait approbateur ces paroles célèbres, Campian n'en ait fait sa propre et solennelle profession

plus grand nombre de scholies ont été l'objet des leçons données par les professeurs du *Séminaire Anglais* ou de l'Université.

de foi. (22. q. 11. a. 2, 3m). — A partir de la question 14, et sauf la 19e qui traite de la crainte de Dieu, sujet important dans la controverse avec Luther, sauf encore la 163e, art. 3, et la 164e où il est question du péché originel, autre sujet très nécessaire à bien connaitre, Campian n'a plus rien annoté, au moins avec suite, dans la *Secunda Secundæ* (1).

La *Tertia Pars* de la *Somme* se subdivise, on le sait, en trois séries de questions; la première regarde le Sauveur; la deuxième, les sacrements institués par lui; la troisième, la fin dernière où nous devons atteindre par sa grâce. De la première, si importante qu'elle soit, Edmond n'a pas eu le loisir de faire une étude approfondie: à part les trois premiers articles de la 1re question sur la convenance de l'Incarnation, l'article 1 de la question 27 sur l'Immaculée Conception, les articles 3-6 de la question 48 sur la Rédemption, je n'ai recueilli que de légers et rares indices de lecture que je puisse lui attribuer avec certitude (2).— Mais il s'est très sérieusement appliqué au traité des Sacrements; je n'ai pas besoin de dire pourquoi, et je ne veux en donner que quelques preuves, choisies parmi d'innombrables remarques et annotations. A la question 60, art. 1, *sed contra*, il a été frappé de ce que dit saint Augustin touchant « le sacrifice visible, sacrement du sacrifice invisible.» — A l'article 7 de la même question, il a pareillement été frappé de sa doctrine sur les paroles sacramentelles qui opèrent, non en vertu des sons purement *matériels* dont elles sont formées, comme les protestants soutenaient

(1) Je trouve cependant des marques de lecture en plusieurs endroits, par exemple aux questions 20, 21, 24, 32, 62, 110, 115, 148, 185, (art. 5, 1m, relatif au pasteur qui abandonne ses fidèles), 188, (art. 6, relatif à la comparaison des ordres religieux entre eux).

(2) Questions 3, 9, 11, 49, etc.

que le croyaient les catholiques, mais « secundum *sensum* verborum qui *fide* tenetur, » comme parle saint Thomas.— A la question 64, art. 4, 2m, il a encore goûté cette pensée de saint Augustin, que « la justification de l'impie est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre.» Nouvel Augustin, comment n'eût-il pas été touché jusqu'aux larmes par ce cri du cœur du plus grand et du plus illustre de tous les pénitents ? — Voici comment il résout la difficulté tirée de saint Luc (*Act.* VIII) quant à la vraie formule du baptême : *In nomine Christi*: *vel Lucas non retulit formam qua utebantur, vel rem gestam historice complexus est.* Réponse préférable, selon nous, à celle de saint Thomas qui, après saint Ambroise et le pape saint Nicolas, recourt à une dispense de la formule trinitaire. Campian ajoute : *Vide responsionem ad Nicholaum Papam in* Locis theologicis *Melchioris Cani.* — L'article 11 de la question 66, sur le martyre considéré comme équivalent du baptême, est largement annoté par celui-là même qui devait bientôt donner un admirable commentaire pratique à cette pensée soulignée de sa main émue : « Le baptisé, dit Gennade, confesse sa foi devant le prêtre ; le martyr, devant le persécuteur. Celui-là, après sa confession, est aspergé d'eau baptismale : celui-ci, de son sang. Celui-là, par l'imposition de la main de l'évêque, reçoit l'Esprit Saint ; celui-ci devient le temple de ce divin Esprit.» (3. q. 66, a. 12, *sed contra*). Quelques pages plus loin (q. 68, a. 2. obj. 2), en face de cet autre texte de Gennade : *Martyrio ubi totum sacramentum baptismi completur*, il écrit en larges et forts caractères ce seul mot : *Martyrium*, — mot radieux et prophétique, qu'il désirait déjà, je n'en doute pas, écrire de son sang même sur le sol profané par l'hérésie, mais toujours cher à l'Église, de *l'Ile des Saints*.— MARTY-

RIUM, quelle devise plus vraie et plus fière pourrait être placée sur l'autel où reposent désormais ses reliques ? Pour moi, j'en voudrais voir le fac-simile au dessous de ses portraits et de ses images ; et n'eussé-je recueilli que cet écho de son âme, je me trouverais assez payé de ma peine et assez justifié d'avoir pris pour titre de mon travail : *La Somme d'un Martyr*.

Le temps approchait où il devait s'engager définitivement dans la voie qui le conduirait à ce terme glorieux ; et ses annotations, à partir de la question 66 de la *Tertia Pars*, trahissent une hâte presque fiévreuse. Son écriture est moins régulière, moins posée, souvent moins lisible. Les 77 premières questions du *Supplementum* ont été plutôt parcourues qu'examinées à fond ; les suivantes, jusqu'à la fin, ne semblent même pas avoir été lues. Dans ce Supplément, c'est la question 9e sur les qualités de la confession, et la 13e sur la satisfaction, qui présentent le plus de marques d'étude. — A l'article 2 de la question 58 où saint Thomas dit que l'opinion qui nie l'existence des maléfices « procède d'une racine d'infidélité, parce que ses défenseurs ne croient pas que les démons existent ailleurs que dans l'opinion du vulgaire, » Campian fait en marge cette intéressante remarque : *Sic sentiunt plerique protestantes*, et il les connaissait bien. — A la question 77, art. 2, à propos de la résurrection finale, il dit encore : *Delirant ergo protestantes, certum annorum numerum quo finietur sæculum præfigentes.*

Il écrivait sans doute cela dans l'automne de 1572, quelques jours avant de partir pour Rome, un an à peine après avoir acheté cette *Somme* si laborieusement et si rapidement étudiée. On trouverait certainement peu d'exemples d'une semblable ardeur et d'une pareille puissance intellectuelle.

V.

Et cependant l'étude de la *Somme* n'était pas l'unique occupation de Campian au *Séminaire anglais*. Dès les premières semaines de son séjour à Douai, il avait écrit à Richard Cheney une longue et magnifique lettre latine, pour s'acquitter enfin du devoir de la correction fraternelle auquel il se reprochait amèrement d'avoir si longtemps manqué. Ce monument de zèle et de liberté apostoliques est trop connu pour que j'en donne ici l'analyse. Je n'ai plus, du reste, qu'à compléter en peu de mots le portrait d'Edmond, ayant rempli ma tâche principale qui était de faire connaître ses annotations sur la *Somme*. Sa lettre à l'évêque de Glocester est du 1er novembre 1571. (1). Depuis le mois d'avril, Cheney était persécuté, voire même excommunié, par ses confrères de l'épiscopat anglican, à cause de son opposition à leurs tendances de plus en plus calvinistes et radicales. C'était une circonstance favorable à l'action de la grâce divine et à l'intervention de Campian. Qu'en advint-il, et lorsque, huit ans après, le 25 avril 1579, l'infortuné prélat quitta ce monde où il avait été plus habile qu'heureux, mourut-il réconcilié avec la sainte Église Catholique ? L'un de ses successeurs, Godfrey Goodman, qui revint lui-même à la vraie foi, affirma qu'il ne faisait qu'imiter en cela l'exemple de Richard (2). De fait, celui-ci n'avait

(1) Je continue à suivre la chronologie exactement fixée par R. Simpson : ni le P. Possoz, ni les autres biographes de Campian, ne méritent autant de confiance en ce point.

(2) M. l'abbé Destombes, qui le nomme Jean Goodman, rapporte et admet son témoignage dans l'histoire de *la Persécution religieuse en Angleterre sous le règne d'Elisabeth*, (1re édit., p. 175). Le *Kirchenlexicon* de Fribourg se prononce dans le même sens (t. III de la nouvelle édition, p. 1069).

pas laissé une réputation agréable aux protestants, et bien qu'ils l'eussent inhumé dans sa cathédrale, ils ne lui avaient pas érigé de monument (1). Mais l'historien Strype, le P. Parsons (2), et, ce qui est beaucoup plus grave, Campian lui-même, se sont prononcés pour la négative. Edmond écrivait en 1581, avec un profond sentiment de tristesse : « Richard Cheney, ce très malheureux vieillard, maltraité par les larrons du dehors, n'est pourtant pas entré dans la demeure du Père de famille (3). » Hélas ! s'était-elle donc réalisée, cette redoutable menace qu'il lui avait adressée de sa retraite de Douai ? « *Occlusa est porta* (*naviculæ*), *exundat oceanus, periisti.* Qui mecum, *inquit Salvator*, non colligit, spargit : *idque exponit Hieronymus* : Qui Christi non est, Antichristi est. » (4).

Après la lettre à Cheney, Edmond rédigea de nouveau son *de Juvene Academico* où l'on est assuré de posséder plus d'une remarque, plus d'un trait, empruntés non seulement aux hautes écoles d'Oxford et de Dublin, mais aussi à l'Université de Douai : car, « tout ce qu'il m'a été donné, dit-il, d'observer pendant bien des années déjà, en divers endroits et dans beaucoup d'esprits, tout ce que j'ai recueilli dans de nombreux entretiens, je m'efforcerai de le retracer pour ainsi dire avec mon pinceau, pour vous faire le portrait de l'*étudiant*

(1) Simpson, p. 49.

(2) Cités et suivis par Possoz, p. 48.

(3) *Decem rationes*, ratio VIII, p. 74 de l'édit. de Méturas, Paris, 1648

(4) *Epist. ad R. Chenæum*, p. 106 de l'édit. de Méturas. — Le R. P. Longhaye, dans sa récente tragédie de *Campian*, a bien rendu ces incertitudes. (*Acte* IV, *sc.* VII et VIII). Du reste, dans ce drame, le caractère de Cheney est parfaitement peint, mieux que celui de Campian qui, selon nous, reste plus grand dans l'histoire que dans la poésie.

universitaire ; et je lui attribuerai toutes les qualités remarquables que j'ai vues moi-même en ceux que j'ai fréquentés. » (1) Mais ce n'est pas uniquement comme document historique que nous estimons cet opuscule de Campian ; c'est surtout comme traité pédagogique, non moins digne aujourd'hui qu'il y a trois cents ans d'être médité par les étudiants et les maîtres de l'enseignement supérieur : Campian eût alors été et il serait aujourd'hui encore un excellent recteur d'Université catholique.

Par un sentiment d'exquise modestie, Edmond, qui n'avait pas terminé ses études de théologie, n'a pas voulu traiter ce sujet dans le *de Juvene Academico*, et il s'est arrêté au seuil même de la science sacrée. Combien je regrette qu'il n'ait pas eu plus tard le loisir d'écrire un *de Juvene Theologo* dans lequel il eût dépeint sa propre vie d'étudiant douaisien en Théologie !

Alban Butler (2) nous apprend qu'il compléta suffisamment ses études de théologie scolastique pour conquérir le grade de bachelier. A cette occasion, probablement dans l'été de 1572, il prononça une harangue *de laudibus Scripturæ sacræ* dont il ne nous reste que des fragments assez imparfaits. « L'orateur, dit R. Simpson, y maintient la théorie très rigoureuse de l'inspiration verbale et syllabique. (3) » On comprend aisément le choix d'un pareil sujet par l'ancien ami et diacre de R. Cheney : il ne fallait pas alors, et il ne faut pas davantage maintenant, que les protestants s'imaginent avoir le monopole de l'estime et de la vénération pour les Saintes Écritures.

Edmond ne dépassa pas le degré du baccalauréat en

(1) *Oratio de Juvene Academico*, p. 8 de l'édition de Méturas.
(2) Dans Simpson, p. 69.
(3) Page 50.

théologie, et c'est une erreur d'Alegambe (1) de dire qu'il prit le bonnet de docteur : *Magistri lauream accepit.* C'est une erreur plus forte encore de la *Biographie universelle classique* (2) de prétendre qu'il enseigna plusieurs années la théologie à Douai ; il ne l'étudia même pas plusieurs années, mais une seule, comme nous l'allons voir. Ce qui est vrai, c'est qu'il était employé comme professeur, de littérature apparemment, dans l'intérieur du *Séminaire Anglais*, et qu'il y eut comme élève cet aimable et jeune Cuthbert Mayne qui fut le premier « douaisien » martyrisé en Angleterre (3).

Campian avait probablement reçu la tonsure cléricale à Oxford, à son entrée au Collège de Saint-Jean-Baptiste. Alban Butler dit qu'il reçut les ordres mineurs et le sous-diaconat durant son séjour à Douai (4). Ce serait donc en qualité de sous-diacre qu'il aurait prononcé, sans doute dans une église de Douai, le jour de la fête de saint Michel, probablement aussi en 1572, ce sermon sur les anges qui charma le bon chancelier M. Galenus et lui fit dire : *Profecto nostra patria non fert tale ingenium* (5).

A quelle époque Campian reçut-il le diaconat, le véritable et catholique diaconat ? R. Simpson (6) répond que ce fut durant son séjour à Prague. Ajoutons, pour achever cette question de ses ordinations, qu'il reçut le sacerdoce également à Prague et des mains de l'Archevêque, comme il l'atteste incidemment dans

(1) *Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu,* v° EDMUNDUS

(2) Paris, Gosselin, 1829 ; v° CAMPIAN.

(3) Au sujet de ce martyre, voir une lettre de Campian à Gr. Martin, en date de Prague, août 1579, dans Simpson, p. 93.

(4) Dans Simpson, p. 49.

(5) Simpson, *ibid.*

(6) Page 90.

ses *Decem rationes* (1). Quant à la date précise, Simpson la fixe à 1578 ; nous savons d'ailleurs qu'Edmond célébra sa première messe le 8 septembre (2). Le Dr A. Bellesheim, dans sa récente biographie d'Allen (3), retarde de deux ans cette ordination et cette première messe, et il assure « qu'au dire des *Diaria* du Collège de Douai, Campian devint prêtre en 1580. » Le texte cité par le savant historien ne dit point cela (4) ; et le fragment de liste sur lequel il s'appuie ne se rapporte pas aux ordinations, mais contient les noms des *prêtres* qui, en 1580, *s'associèrent* aux élèves du Séminaire de Douai pour la mission d'Angleterre ; et c'est pourquoi le *Diarium* observe que Campian avait été précédemment élève : *antea alumnus*.

Quoi qu'il en soit, Edmond était certainement déjà engagé dans les ordres sacrés au milieu de l'automne de 1572, et pourtant son cœur n'avait pas encore entièrement recouvré la paix. Le *signe de la bête*, *l'infâme caractère*, *la marque profane du ministère anglican*, comme il appelait son ordination de Glocester, était toujours pour lui comme un feu horrible qui eût dévoré son âme. Avide de pénitence et d'expiation, entrevoyant la possibilité d'une perfection plus haute que celle de simple prêtre séculier, quelque peu contrarié, dit Simpson, (5) par les vues du Dr Allen qui n'étaient point absolument les siennes en fait de politique, il résolut d'entreprendre le pèlerinage de Rome où il arriva

(1) *Ratio* IV, p. 39 de l'édition de Méturas.

(2) Simpson, p. 90. — Le P. Possoz (p. 74) dit que ce fut « vers 1579, » et il ajoute que cette première messe fut célébrée dans l'église de Saint-Clément.

(3) *W. Cardinal Allen*, Mayence, Fr. Kirchheim, 1885, p. 78.

(4) *Records*, I. p. 10.

(5) Page 51.

au mois de novembre 1572. Sa vocation à la vie apostolique et parfaite se décida au contact de la Pierre fondamentale de l'Église, sur la tombe des deux grands Apôtres qui avaient tout quitté pour suivre le Maître jusqu'au martyre. Il eut la joie d'être admis dans la Compagnie de Jésus à la fin d'avril ou au commencement de mai 1573, et d'être conduit par le provincial d'Autriche à Vienne, puis au noviciat de Prague, où il fut inscrit le 26 août suivant. Ses livres de Douai furent vendus à d'autres étudiants, et sa *Somme* passa aux mains du bénédictin dom Fourment. Sûrement celui-ci regretta plus tard, lorsque l'auréole du martyre eut couronné le front qui s'était si souvent incliné sur ces pages savantes, d'avoir biffé le nom glorieux dont elles avaient été marquées pendant quelques mois. Mais il était trop tard pour effacer ce trait de plume malencontreux au premier chef.

Je ne suivrai pas Edmond dans toutes ses pérégrinations : à Brunn où il poursuit son noviciat ; au collège de Prague où il enseigne la rhétorique et compose son charmant petit traité *de Imitatione*, fragment d'un *Compendium Rhetorices* aujourd'hui perdu ; à l'internat du même collège où il remplit les fonctions de *præfectus morum* et de *præfectus cubiculi*, en attendant qu'il y devienne professeur de philosophie. Je ne veux pas davantage énumérer les divers opuscules oratoires ou poétiques qu'il écrivit alors, ni les nombreuses et toujours intéressantes lettres qu'il adressa à ses amis de Brunn, de Rome, de Douai. Je me contente de noter son départ de Prague pour Rome, le 25 mars 1580 ; son passage à Munich où il fit l'éloge de saint Thomas d'Aquin, en prenant pour texte ce mot fameux du Sauveur : *Vos estis sal terræ* ; son retour en Angleterre par Milan, Genève, Reims, Saint-Omer et Douvres, en évitant à dessein de

revoir Douai que le Dr Allen avait dû quitter avec ses séminaristes anglais, à cause des troubles suscités contre eux ; son entrée à Londres, le 26 juin 1580 ; la publication, en 1581, de ses admirables *Rationes oblati certaminis, redditæ Academicis Angliæ*, dans la préface desquelles je vois cette déclaration héroïque et vraiment sublime : *Equidem occidi possum, superari non possum ;* son arrestation, par la trahison d'Eliot, le 16 juillet suivant ; sa captivité et les conférences acharnées, les interrogatoires interminables, les intrigues honteuses, qu'on organisa contre lui à la Tour ; son cri joyeux, *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur*, quand le *Lord Chief-Justice* prononça contre lui la sentence capitale ; et enfin, le 1er décembre 1581, à Tyburn, son courageux et glorieux martyre, avec Shervin et Briant : ce jour-là, la *Somme Théologique* qu'il avait achetée à Douai, dix ans auparavant, commença d'être l'une des plus intéressantes reliques (1) de l'Église d'Angleterre et de la Compagnie de Jésus : elle était devenue *la « Somme » d'un Martyr*.

Université Catholique de Lille, 7 mars 1887.

Dr Jules Didiot.

(1) Les reliques de Campian sont extrêmement rares, à cause du soin pris par ses juges d'empêcher les catholiques d'en recueillir. Quelques indications empruntées aux *Records* sur ce sujet, ne déplairont probablement pas à nos lecteurs. « Un noble de la cour d'Angleterre est venu dernièrement (à Reims), écrivait le Dr W. Allen, à la date du 7 février 1582, qui possède une parcelle d'os du P. Campian, mais elle est si petite qu'il ne peut commodément nous en donner. Les catholiques anglais ont racheté aux bourreaux l'une de ses côtes : j'espère que j'en aurai une partie, et alors j'enverrai quelque chose de cette *bénédiction* à notre Collège (de Rome) et au P. Général (des Jésuites). » (*Records*, II, p. 111).

Le 12 mai suivant, Allen est entré en possession de « cette bénédiction, » et il en envoie une petite portion, *a little peece*, à George Gilbert, à Rome, pour lui et pour le père Recteur du Collège anglais. (*Records*, II p. 135.) Mais, à celui-ci, il écrit le 14 juillet : « De reliquiis Edmundi Campiani vix plura accipietis. » (*Ibid.* p. 151). Le 2 mars 1583, il lui apprend qu'un noble personnage de ses amis croit avoir été préservé d'un naufrage, lui et tous ses compagnons, par une parcelle des reliques de Campian jetée dans les flots en furie. (*Ibid.* p. 177). Le 8 août de la même année, il raconte qu'il a reçu, par le P. Georges Birkett, « egregiam partem cutis, variis aromatibus ad durabilitatem conditam, Campiani nostri, » et aussi « puriticatorium pannum quo illi martyres... in sacrificiis, dum in carcere conclusi sunt, utebantur. » (*Ibid.* p. 202). Le P. Parsons put obtenir un des bras de l'héroïque martyr, et racheter la corde de son supplice ; il voulut même l'avoir au cou lorsqu'il mourut en 1610. Nous apprenons ces détails de Simpson (p. 330) qui nous renseigne également (*ibid.*) sur le culte rendu à Campian et à ses compagnons. — Quant à ses autographes, pareillement rares, ils se trouvent surtout dans les archives des Jésuites de Stonyhurst citées par Simpson (p. 357) qui en a extrait plusieurs lettres publiées dans son excellent ouvrage.

PHILIPPE DE MAIZIÈRES

ET LE SONGE DU VERGIER

Deuxième article.

IV

Le roi Charles étant mort le 16 septembre 1380, Philippe était dépourvu d'appui à la cour de Charles VI; il ne tenait pas à prendre place parmi ceux que l'on appelait insolemment les *Marmousets*. Prévoyant peut-être ce qu'allaient devenir le jeune roi et le royaume, le conseiller quitta son palais entouré de vergers, abandonna ses armes qui étaient « *de sinople chargé d'une fasce,* » déposa cette épée qu'il avait si longtemps portée pour la défense de la foi, et se retira définitivement chez les Célestins, dont la maison était voisine de son hôtel. Comme tant d'autres nobles âmes, il voulait finir dans le cloître une vie si agitée, et, au point de vue humain, si glorieuse. M. Kervyn de Lettenhove a bien jugé Philippe de Maizières quand il a écrit : « Il eût, cent ans plus tôt, été le libérateur de ces rives éloignées d'où la Croix se retirait à peine. Comme Ville-Hardouin, il eût pu être aussi l'historien des victoires préparées par ses conseils ou décidées par sa valeur (1). »

(1) *Œuvres de Froissart, Chroniques*, Introduction, t. I, p. 234.

Mais son rôle littéraire et même politique ne devait se terminer qu'avec sa vie. On a vu plus tard, sous Louis XIV ou Louis XV par exemple, des hommes qui avaient brillé à la guerre ou à la cour, se retirer dans la vie religieuse et cependant entretenir encore avec le monde les plus saintes et les plus salutaires relations. Philippe fut un des devanciers et des modèles de ces personnages ; il sut garder dans le cloître les brillantes et solides amitiés qu'il avait conquises à la cour. Il fut à même de donner les meilleurs conseils à bien des hommes éminents, il composa des livres qui sont ses chefs-d'œuvre, il chercha à assurer la paix publique en mariant la fille de Charles VI à Richard d'Angleterre ; de plus, il mûrit et publia ses grands projets d'expédition en Orient.

Parmi les assidus de la maison des Célestins, nommons d'abord le jeune cardinal Pierre de Luxembourg, qui mourut bientôt après en odeur de sainteté (1). Philippe était pour lui un père et un guide toujours écouté : il sut modérer le goût extraordinaire de son saint ami pour les mortifications corporelles.

Tout autre était le duc d'Orléans qui, après avoir été créé chevalier par l'épée de Bertrand du Guesclin, devait être l'infortunée victime du crime de la rue Barbette (1407). Christine de Pisan fait un pompeux éloge de ce second fils de Charles-le-Sage (2) ; il paraît cependant certain que ce prince ne mit guère à profit les si prudents avis de l'ancien conseiller de son père.

Un jeune prêtre qui devait devenir plus tard un des hommes les plus considérables de son époque,

(1) *Vita B. Petri de Luxemb.*, *Acta Sanctorum*, t. II Jul., pp. 435 et 440.

(2) *Livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V*, p. II, c. 16.

entretint aussi avec Philippe de Maizières les relations les plus amicales et les plus suivies. Nous voulons parler du Recteur de Navarre, de celui qui fut, pendant sept ans, confesseur de Charles VI, et qui devint ensuite l'illustre cardinal de Cambrai, Pierre d'Ailly. Déjà, en 1378 ou 1379, le conseiller du roi avait demandé à Pierre, encore simple bachelier, la réfutation d'une thèse anonyme. L'auteur avait attaqué la Version de saint Jérôme et avait affirmé que cette traduction contient bien des choses en dehors de l'original et quelquefois même contre le texte primitif. Nous nous proposons d'examiner plus tard cette question à fond, et de publier dans la *Revue* même la réponse de d'Ailly qui a pour titre : *Epistola ad novos Hebræos*. Le texte n'en a pas encore été imprimé ; nous l'avons retrouvé dans la Bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles, et nous l'avons collationné avec celui de la bibliothèque municipale de Cambrai. Disons seulement ici que l'abbé Lebœuf se trompe à propos de la date de l'*Epistola* (1). Cette lettre a été adressée à Philippe de Maizières vers l'an 1378 et non après 1380, c'est-à-dire après sa retraite volontaire au couvent des Célestins. Elle porte en effet pour dédicace ces mots : « *Viro nobili, consulari celsitudine et militari virtute præpotenti, Philippo de Maizieres* (2) ... » Donc Philippe était encore à la cour ; c'est le conseiller du roi qui avait indiqué à d'Ailly le sujet de cet ouvrage ; c'est lui qui avait demandé au jeune écrivain ce traité de polémique. Pierre d'Ailly n'était pas encore docteur quand il le composa, et il ne le fit

(1) *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XVII, p. 508.

(2) Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage intitulé *Petrus de Alliaco*, pp. 15 et 304.

qu'à cause du silence obstiné gardé par ses maîtres. C'est ce que l'on déduit facilement du texte même de l'*Epistola*. Ce livre fut donc écrit avant l'année 1380, époque à laquelle d'Ailly reçut le bonnet doctoral. Philippe n'était pas encore entré dans le monastère, car le jeune théologien n'aurait pas manqué de mentionner cette circonstance dans sa dédicace (1).

Bien des fois sans doute, Pierre d'Ailly vint visiter dans sa retraite le docte et pieux reclus. De communes et profonde sympathies devaient rapprocher naturellement l'ancien conseiller de Charles V et le confesseur de Charles VI. Tous deux aimaient le roi et la patrie, tous deux désiraient vivement la croisade (2), tous deux estimaient profondément les religieux Célestins (3), bien que ceux-ci comptassent seulement un petit nombre d'hommes instruits (4). Au point de vue politique ils étaient attachés au parti d'Orléans (5); au

(1) Il en mentionne une toute semblable dans une lettre écrite à Jean de Gauhenans, chartreux : « Quum olim sæculo militans, nunc strenuus miles Christi effectus sis... » (*Tractatus pro Carthusiensibus, quod rationabiliter abstinent ab esu carnium*).

(2) En 1410, P. d'Ailly, alors évêque de Cambrai, accorda des indulgences à tous ceux qui iraient au secours des chevaliers Teutoniques. Hugues de Lallaing et Guillaume de Pottes partirent des bords de l'Escaut, mais l'expédition ne réussit pas. — Cf. Vinchant, *Histoire de Hainaut*, t. IV, p. 40, et notre thèse sur P. d'Ailly, p. 54.

(3) En 1408, à la prière des Célestins de Paris, P. d'Ailly écrivit la biographie de leur saint fondateur Pierre de Mouron. On peut la lire dans les *Acta Sanctorum*, t. IV du mois de mai, pp. 485-497, et dans L. Surius, édition de Turin 1786, t. V, p. 577.

(4) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 73.

(5) En 1397, le duc de Bourgogne et ses partisans firent tous leurs efforts pour empêcher P. d'Ailly de prendre possession du siège de Cambrai. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 43 ; Dupont, *Histoire ecclésiastique de Cambrai et du Cambrésis*, t. II, p. 30 ; Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, p. 1464. Plus tard, d'Ailly, devenu cardinal, se déclara énergiquement contre Jean Petit, le panégyriste à outrance de Jean-sans-Peur.

point de vue dogmatique, ils défendaient énergiquement le dogme de l'Immaculée Conception (1). De plus ne travaillaient-ils pas à la même œuvre ? Ne s'efforçaient-ils pas de donner les plus sages avis à ce jeune roi en démence, tiraillé en tous sens par une foule de conseillers qui ne songeaient guère à la patrie, et dont la fortune personnelle montait à mesure que descendait celle de la France ?

Pendant près de vingt ans, Philippe connut aussi dans le cloître Simon de Langée qui avait été longtemps libraire juré de l'Université de Paris (2). Il entretint sans doute avec ce savant des relations littéraires, jusqu'à ce qu'il le vît descendre au tombeau dans l'église des Célestins en 1399.

Déjà il avait assisté dans cette même église des Célestins, en 1393, aux funérailles du dernier roi latin d'Arménie. Léon VI était resté douze ans à Paris, pensionnaire de la France et de l'Angleterre, et avait habité l'hôtel des Tournelles vis à vis l'hôtel Saint-Paul (3). Léon était un prince de la famille des Lusignan de Chypre. Il n'est pas douteux que Philippe de Maizières n'ait vu et connu à Paris ce souverain sans royaume, appartenant à la race de ses anciens maîtres. Peut-être est-ce à cause du chancelier de Chypre que Léon fut enterré chez les Célestins. Tous les débris des monarchies latines de l'Orient semblaient se donner un

(1) En 1387, Pierre d'Ailly avait attaqué avec une grande vigueur, devant le Souverain Pontife, le dominicain Jean de Montson, qui avait avancé des propositions contraires à l'Immaculée Conception. (*Petrus de Alliaco*, p. 29 ; d'Argentré, *Coll. Judiciorum*, t. II, § II, p. 88). Philippe de Maizières soutient aussi ce glorieux privilège de Marie dans le *Songe du Vergier* (Edit. française, l. II, ch. 281 et 282).

(2) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 73.

(3) *Ibid.* t. XXIV, p. 145. — Millin, *Antiq. nat.*, t. I. a 3, p. 123.

funèbre rendez-vous sous les voûtes du monastère parisien.

Le cœur et les prières du vieux soldat le portaient sans cesse vers cet Orient latin que son bras avait défendu et que tous ses vœux soutenaient encore. On a remarqué que Philippe avait ajouté aux litanies des invocations en l'honneur de tous les saints qui avaient porté les armes, saint Georges, saint Maurice, saint Eustache, saint Victor, etc... L'ancien croisé se retrouve dans cette demande qu'il récitait à la fin des litanies : « *Ut regnum Cypri et omnes partes christianorum orientalium in tua sancta fide catholica conservare et confortare digneris* (1). »

V

Ces morts qui se multipliaient autour de lui le détachaient de plus en plus du monde et l'engageaient à se dépouiller de tout. Il avait institué les Célestins de Paris héritiers de ses biens, car il n'avait pas ou n'avait plus d'enfants (2). De plus, il avait fait bâtir chez ses religieux une chapelle, un petit cloître, une infirmerie, une citerne à la façon de Venise ; il avait aussi fait planter et entourer de murs la vigne du clos (3).

Mais les ouvrages qu'il composait dans sa solitude étaient sa principale occupation. En 1389, il écrivit le

(1) *Académie royale des Inscr. et Belles-Lettres*, Ire Série, tome XVII, p. 509.

(2) Une charte de 1364, citée par M. A. Froment dans ses positions de thèse sur Philippe de Maizières, (Ecole nat. des Chartes, promotion de 1887), parle d'un droit de cité accordé à Philippe et *à ses fils*. — Le testament de Philippe se trouve à la Bibl. Nat., n° 15,077 (fonds de Saint-Victor).

(3) Le Beurrier, *Histoire des Célestins de Paris*, in-4, 1634. — *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 672.

Songe du vieil Pélerin (1). Ce livre est un tissu de paraboles à la faveur desquelles l'auteur se permet d'attaquer beaucoup d'abus qu'il eût été dangereux de combattre à découvert. Après Philippe de Maizières, Fénelon et bien d'autres écrivains ont usé de cet ingénieux procédé, et, sous le voile transparent de l'allégorie, ils ont critiqué les erreurs politiques ou administratives de leur temps. C'est au roi Charles VI que s'adresse cet ouvrage ; il appelle le prince « le jeune cerf volant (2), le blanc faucon à bec et pieds dorés. » L'auteur soumet son livre à l'amendement « du blanc faucon et à l'examen de sa vénérable fille l'Université de Paris, et à la débonnaire et sainte correction de sa mère sainte Église. »

Il feint qu'un jour, après les matines des Célestins, il était dans la chapelle de la Vierge, à moitié endormi. Il vit entrer une dame appelée *Divine Providence*. Elle lui raconta le voyage qu'elle venait de faire avec la reine *Vérité*. Cette dernière, partout où elle passait, invitait les peuples à quitter la *forge* du *mensonge* pour venir *fondre* en la sienne, et pour remplacer *les mauvais besants par les bons*, c'est-à-dire les vices par les vertus.

La reine Vérité a observé nombre de choses, car l'allégorie se poursuit à travers trois livres. Mentionnons seulement ce qu'on y dit de l'astrologie. On sait quelles étaient à cette époque l'influence et la vogue des spéculations astrologiques ou astronomiques, car ces deux mots étaient alors synonymes. Les Arabes avaient mis à la mode cette prétendue science ; Roger Bacon

(1) Mss. de la Bibl. nat., nos 9,200 et 9,201. Copié à Bruxelles, en 1465 par Guiot d'Augerans pour Philippe le Bon. Même ouvrage, no 22,542 (fonds Richelieu).

(2) Les armes de Charles VI portaient un cerf ailé.

l'avait trop favorisée (1). Charles VI ne possédait pas moins de trois cents ouvrages divinatoires dans sa librairie de la Tour du Louvre (2). Christine de Pisan attribue aux prédictions de Thomas de Pisan, son père, astrologue du roi Charles V, toutes les victoires que ce prince remporta contre ses ennemis (3).

Pierre d'Ailly lui-même, sans tomber dans certains excès superstitieux, s'était longtemps efforcé de tenir la balance égale entre les deux opinions contraires (4). Philippe de Maizières n'hésite pas à se déclarer contre les astrologues qui « pour une vérité disent vingt bourdes. » Il suit l'opinion qu'avaient exprimée avant lui Jean de Salisbury (5), Henri de Hesse (6), et Nicole Oresme (7). Ce dernier admettait bien, avec tout son siècle, qu'une des fins de l'astrologie est « de congnoistre aucune disposition de ceste basse nature corruptible présente ou à venir. » Mais il ne voulait pas que les princes (8) s'occupassent trop « de teles choses qui sont pourtant bonnes et délittables à savoir. Et les doit le prince apprendre par oir dire, par simple

(1) Cf. *Roger Bacon*, par Emile Charles, p. 49.

(2) Van Praet, *Catalogue de Gilles Malet*, Paris, 1836, in-8.

(3) Cf. *Œuvres de Froissart, Chroniques*, t. XXI, p. 348.

(4) *De legibus et sectis contra superstiosos astronomos*, in opp. Gersonii, t. I, p. 778 ; *de falsis prophetis*, ibid, t. I. p. 489. Cf. *Petrus de Alliaco*, pp. 183 et seqq.

(5) Polycraticus, l. II.

(6) Ce personnage appelé aussi Henri de Langenstein fut vice-chancelier de l'Université de Paris, puis enseigna à l'Université de Vienne jusqu'en 1387, année de sa mort. Il écrivit un traité contre les astrologues.

(7) Nicole Oresme, élève du collége de Navarre, puis évêque de Lisieux, mourut le 11 juillet 1382. Il composa soit en latin soit en français six traités contre l'astrologie. On les trouve manuscrits à la Bibliothèque Nationale. Cf. Francis Meunier, *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*, 1857, pp. 30 et 48.

(8) Cf. *Histoire littéraire de la France*, t XXIV, pp. 187 et 486.

narracion, non pas par curieuse inquisicion ; car il ne doit pas savoir les démonstracions de Ptholomée, ne travailler à enquérir des planètes, ne estudier astrolabes ne teles choses, mesmement ou cas que ce lui seroit paine, ou que il ne seroit en rien destourbé du gouvernement publique... Se il y mettoit trop sa cure il ne seroit pas réputé pour sage, mais pour fantastique (1). »

Philippe est tout à fait de cet avis. Il dit en effet en s'adressant à Charles VI, dans le cinquante-deuxième chapitre du *Songe du vieil Pèlerin* : « Tu peux bien lire et voir aussi les dicts vertueux de ton serviteur et officier Eustache Morel (2). Te dois bien garder de lire ou faire lire les livres de science défendue de la mère sainte Église, si comme Nigromencie, le livre sacré, le livre des jugements d'astronomie, c'est à scavoir, la seconde partie d'astrologie. »

Le savant Pierre d'Ailly, arrivé au terme de sa longue carrière, donna au jeune dauphin qui devait s'appeler Charles VII les mêmes sages conseils (3). Peut-être les avait-il puisés dans les livres de son docte ami, ou dans les rapports qu'il avait eus avec lui.

Philippe fait admirer dans cette œuvre une érudition peu commune, en même temps qu'une prudence consommée. Il met en garde le prince contre les romans et les « bourdes, » et lui conseille « de lire ou oyr les

(1) *Traité contre les divinations*, ms. de la Bibl. nat. n° 1.907.

(2) Eustache Deschamps, dit Morel. Ses œuvres poétiques ont été publiées en 1880, par M. le marquis de Queux de Saint-Hilaire.

(3) *Epistola ad Joannem Gersonium doctorem et cancellarium Parisiensem in qua laudat ejus de astrologia judicium*, dans les œuvres de Gerson, t. I. col. 226, édit. Ellies-Dupin. Cf. *Falsis prophetis*, ibid. coll. 592, 602,790. — Gerson, t. I, col. 192 et 197. — *Petrus de Alliaco*, p. 137.

anciennes histoires pour son enseignement. » Il l'engage aussi à entretenir des ambassadeurs dans les cours étrangères et même chez le Soudan de Babylone.

En un mot, cet ouvrage, avec ses vues sur la formation de l'esprit du roi, avec ses visées politiques que l'avenir a réalisées, est un véritable traité de l'éducation des princes. Lebœuf le déclare bien supérieur à tous les livres similaires écrits au XIIIe siècle et au XIVe par Vincent de Beauvais pour saint Louis, par Gilles de Rome pour Philippe-le-Bel (1), et par Robert Gervais pour Charles VI (2). Le cardinal du Perron en faisait tant de cas qu'il allait tous les ans le relire à la bibliothèque des Célestins à Paris, et c'est sans doute à cause de cet ouvrage que l'*Histoire littéraire de la France* appelle Philippe de Maizières « un des plus ingénieux écrivains du temps (3). » Le lecteur pourra juger si ces éloges sont mérités.

Un peu plus tard, vers 1392, notre auteur composa un livre intitulé : *Oratio declamatoria et tragœdica cujusdam veterani solitarii Cœlestinorum in quatuor partes divisa* (4). C'est encore un tissu d'allégories et de tropologies tirées de l'Écriture et des saints Pères. On verra plus tard combien ce genre de style est familier à Philippe.

(1) *Ægidii Romani de regimine principum doctrina* auctore V. Courdaveaux, Paris, 1857, in-8.

(2) Robert Gervais, dominicain à Marvejols, évêque de Senez, mort en 1390. Il écrivit le *Speculum morale regum*. Nous pourrions ajouter Jean Golein qui traduisit Gilles de Rome dans son livre de *l'Information des princes*. Ms. de la Bibl. nat. n° 1.950. Golein est mort à Paris en 1403.

(3) T. XXIV, p. 219.

(4) *Académie royale des Inscr. et Belles-Lettres*, 1re Série, t. XVI p. 235.

VI

Rien ne paraissait plus urgent alors que de terminer la terrible guerre qui divisait et affaiblissait depuis si longtemps les deux royaumes de France et d'Angleterre. C'était la conviction et en même temps la constante préoccupation de Philippe. Une heureuse occasion s'offrit bientôt d'assurer tout à la fois la paix avec l'Angleterre, de travailler à l'union de l'Eglise, et de faire connaître au roi Richard son grand projet d'une chevalerie de Jésus-Christ.

La reine d'Angleterre était morte et Richard II avait envoyé une ambassade pour demander au roi Charles la main de sa fille Isabelle. L'occasion semblait bonne pour changer en une paix solide les trêves toujours boiteuses et mal assises que l'on avait conclues jusque là. Mais Isabelle n'était encore qu'une enfant, et bien des obstacles s'opposaient à la conclusion de la paix. Un écuyer normand, que Philippe avait probablement connu en Orient, se crut investi d'une mission surnaturelle pour engager les deux souverains à conclure le traité. Il s'appelait Robert l'Ermite, et Froissart le nomme « prudent et vaillant homme durement (1). » Le roi de France l'accueillit volontiers et l'envoya en Angleterre (2). Le reclus des Célestins profita de ces circonstances pour écrire à Richard II, en 1395, une longue épître qui est aujourd'hui un des précieux manuscrits du *British Museum*.

(1) *Œuvres de Froissart*, t. XV, p. 188.
(2) *Ibid.* p. 388.

Voici quel en est le titre : « Une povre et simple épistre d'un vieil solitaire des Célestins de Paris adressant à très excellent et très puissant, très débonnaire, très catholique et très dévot prince Richard, par la grâce de Dieu roy d'Angleterre, par aucune confirmationt elle quelle de la vraye paix et amour fraternelle dudit roy d'Angleterre et de Charles par la grâce de Dieu roy de de France. » Selon l'habitude de l'écrivain un songe sert de prologue à son traité, puis vient une lamentation sur « la mortele guerre » qui divise la France et l'Angleterre. Et il ajoute : « La seconde matiere de ceste presente epistre, c'est assavoir du mortel sisme de l'Eglise et du remede d'iceluy par le moyen de la paix des II rois. La tierce matiere est assavoir du saint passage d'oultre mer qui doit etre fait par ces deux jovenes roys de France et d'Angleterre... Comment le vieil solitaire presente au roy d'Angleterre une nouvelle chevalerie du crucifix, qui doit etre mandee oultre mer et devant les deux roys qui par la grace de Dieu feront le saint passage. »

On le voit, Philippe ne cesse point d'exposer les idées qui sont devenues comme l'âme de sa vie. Il parle ensuite du mariage projeté, et dit pourquoi les princes chrétiens devraient avoir horreur de répandre le sang de leurs frères. Il fait enfin la description détaillée « de deux vergiers du jardin, l'un tres delicieux et comparé a la paix et l'autre horrible et perilleux et comparé a la guerre, presentés aux deux roys afin qu'ils preignent l'un et se gardent de l'autre. »

Le « vieil solitaire » récapitule enfin les principaux points de son traité et présente « une briefve excusation de la prolixite de ceste presente epistre (1). »

(1) *Œuvres de Froissart*, t. XX, p. 376.

Cette lettre dut être bien accueillie par le roi Richard ; toutefois elle ne produisit pas tous les effets qu'en attendait son auteur ; le mariage se fit, il est vrai ; mais la paix n'eut pas lieu et tout se réduisit à une trêve nouvelle de quatre ans.

Dans cette épître, Philippe énonce complaisamment son grand projet d'organisation pour une nouvelle expédition d'outre-mer. Deux fois déjà il l'avait rédigé, une première fois en 1368 quand il était encore chancelier de Chypre, une seconde fois en 1384 après son entrée chez les Célestins. En 1396, il mit la dernière main à son œuvre et lui donna sa forme définitive. Des circonstances malheureuses pour la chrétienté vinrent bientôt lui fournir l'occasion d'exposer de nouveau ses vastes desseins, et de communiquer avec plus de détail à un autre puissant seigneur ses chevaleresques projets.

VII

Ce fut au fond de son cloître que Philippe de Maizières apprit la funeste bataille de Nicopolis (1396). L'amiral Jean de Vienne était resté parmi les morts ; le comte de Nevers, fils du duc de Bourgogne, Boucicaut, la Trémoille, étaient prisonniers des Turcs ; des deux amis particuliers de Philippe, Louis de Giac et Jean de Blaisy, qui avaient pris part à l'action, le premier n'avait point reparu, le second était tombé sur le champ de bataille (1). La France saignait des blessures faites à son honneur et pleurait les pertes qu'avaient éprouvées les plus nobles familles. Le cœur du vieux chevalier ne put rester insen-

(1) *Œuvres de Froissart, Chroniques*, t. XV, p. 310, et t. XVI, p. 515.

sible à une pareille douleur qui l'atteignait si cruellement dans l'œuvre de sa vie toute entière, la croisade, et qui ruinait encore une fois toutes les espérances de la chrétienté. Il prit la plume et adressa « à très puissant, vaillant et tres sage prince royal Philippe de France, duc de Bourgoingne et comte de Flandres » une « *Epistre lamentable et consolatoire* sur le fait de la deconfiture lacrymable du noble et vaillant roi de Honguerie par les Turcs en la ville de Nicopoli en l'empire de Boulguerie. » Bien que l'ouvrage soit anonyme, bien que l'auteur cherche à se dérober et dise « que pour ses tres grans pechies il n'est pas digne d'estre nommes, » tous les détails de sa narration nous prouvent jusqu'à l'évidence que Philippe seul a pu l'écrire (1).

Maizières se compare d'abord au bon Samaritain : il procure au duc si cruellement blessé dans son amour paternel des consolations et des conseils « pour aucune alegence et respirement de sa tribulation. En tous les gouvernemens et pollicies de fait d'armes, continue-t-il, quatre vertus morales ont ete et sont necessaires, assavoir : regle, discipline de chevalerie, obedience et justice (2). »

Lucifer a envoyé son lieutenant le roi Orgueil pour corrompre ces quatre vertus, et il l'a fait accompagner « de deux roynes ses epouses, c'est assavoir la royne Convoitise et la royne Luxure (3), et de divers soudoiers et chamberieres. » L'auteur prouve par des exemples historiques la vérité de ses assertions. Ces quatre vertus ont été négligées et les vi-

(1) M. Kervyn de Lettenhove vient de publier cette épitre par extraits dans le t. XVI des *Œuvres de Froissart, Chroniques*, p. 444.

(2) *Ibid.*, p. 446.

(3) *Ibid.*, p. 447.

ces contraires ont prévalu : aussi l'armée chrétienne a-t-elle été vaincue à Nicopolis. Le duc de Bourgogne n'est pas seul frappé, la défaite est partagée par les rois, princes et communes de toute la chrétienté (1). Le roi de France surtout est atteint ; mais il saura venger la cause de la foi, il se souviendra de ses aïeux, et gouvernera mieux ses troupes que le roi de Hongrie. Philippe fait l'éloge des quatre vertus qu'il vient d'indiquer, et donne les moyens d'obvier au retour de ces grands désastres. Son rêve est de former une nouvelle armée qui possèdera toutes les qualités morales qu'il a décrites. Les rois, les nobles et les bourgeois en feront partie ; les gens des communes n'en seront pas exclus. Rien ne saurait être plus utile que de fonder sur cette base un nouvel ordre de chevalerie ; ce serait l'ordre de la Passion de Jésus-Christ.

Cet Institut militaire serait composé de trois corps : le premier comprendrait les Français et les Anglais, le second viendrait d'Allemagne et des pays circonvoisins, le troisième serait tiré de la péninsule espagnole. Cette chevalerie « serait toujours appareillée au commandement de vous (le duc de Bourgogne), et des roys ses seigneurs naturels (2). »

On le voit : si, à son âge, le conseiller avait perdu le long espoir, il n'avait pas abandonné les vastes pensées. Ce grand projet, Philippe l'a médité pendant plus de quarante années ; il a consacré à cette œuvre le tiers du butin d'Alexandrie que le roi de Chypre lui avait autrefois accordé. « C'est, dit-il, la feble medecine confortative et l'emplastre alectif que le

(1) *Ibid.* p. 456,
(2) *Ibid.*, p. 301.

povre et vieil solitaire soubs l'ombre des benois Celestins, votre indigne orateur,.... tres humblement vous offre, voire de sa part ; et Dieu le veuille confermer etinspirer a votre benigne manificence.... (1) » Ce sont les péchés des chrétiens, c'est la guerre entre la France et l'Angleterre, qui ont empêché la réussite de la Croisade. A la fin de l'épître, le spectre de Jean de Blaisy, « la face pale, admortie et toute deffiguree, » apparaît à Philippe et confirme tout ce qu'il vient d'avancer.

Le style emphatique de cette lettre, l'emploi d'allégories souvent forcées, les détails frappants que donne l'auteur, les projets de croisade qu'il expose, concordent trop bien avec tout ce que nous savons des formes de langage et des idées de Philippe de Maizières, pour que nous puissions concevoir le moindre doute sur l'authenticité de cet écrit.

VIII

A cette époque, ce n'était pas seulement en Orient que l'Eglise était cruellement éprouvée. Le schisme continuait à la déchirer en Occident, et en France la folie du roi engendrait tous les désordres. Les ducs tiraient profit du malheur public (2) ; la reine à force d'immoralité semblait insulter à tout honneur humain et défier la justice divine ; la cour se livrait à d'infâmes joies, à peine interrompues quelquefois par d'infâmes morts. Le duc de Bourgogne se déclarait de plus en plus l'ennemi du duc d'Orléans. Le peuple affreusement opprimé payait ces discordes intestines ; les impôts se multipliaient avec les guerres ; et tous les

(1) *Ibid.* p. 504.
(2) Cf. *le Songe du vieil pélerin*, l. II, 24.

fléaux du ciel, les tempêtes, les inondations, les grêles. La France et l'Église allaient-elles disparaître en même temps, dans un commun naufrage ? Les dernières années de Philippe furent attristées par ces scènes de deuil ; enfin ses yeux se fermèrent au spectacle de toutes les misères humaines, le 29 mai 1405. Il fut inhumé comme un oblat, revêtu du froc monacal, au milieu du chapitre des Célestins. Il avait composé lui-même son épitaphe qui fut gravée autour de sa tombe dans l'épaisseur de la pierre :

Qui bella secutus plagas mundi perlustrando,
Et vanis allectus altas ædes frequentando,
Mollibus indutus, deliciis inhærendo,
Nunc pulvis effectus sub tumba tubam exspecto (1).

Millin, dans ses *Antiquités nationales* (2), nous a transmis l'inscription gothique qu'on pouvait lire sur la pierre sépulcrale : « Ci gist Monseigneur Philippe de Maizières en Sainctes (en Santerre), chevalier, chancelier de Chypre, chevalier et banneret de l'hostel du roy de France, Charles le quint de ce nom, qui trépassa de la gloire de l'hostel royale à l'humilité des Célestins, l'an de grâce de 1380, et rendit son esprit à Dieu le 29 jour de may, l'an de grâce 1405. » Les moines, pleins de reconnaissance pour ses bienfaits autant que d'admiration pour ses vertus, donnèrent son nom à la chapelle où il fut enterré (3).

Le corps de Louis d'Orléans vint deux ans plus tard rejoindre celui de Philippe sous le toit des Célestins. Valentine de Milan y trouva aussi un tombeau quelques années après. Ce monastère devenait la

(1) Dom Becquet, op. cit., p. 102.
(2) T. I, p. 154. Edit. 1790.
(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 73.

nécropole de tous les morts illustres par leur savoir ou par leur naissance : c'était à cette époque comme le Westminster et le Hautecombe de la France (1).

IX

Malgré la légitime renommée que Philippe avait conquise par ses œuvres d'épée et de plume, la calomnie ne l'épargna pas après sa mort. En 1407, le duc d'Orléans qui avait été son ami fut assassiné par Jean-sans-Peur. Jean Petit entreprit la justification de l'homicide et imagina mille calomnies pour flétrir la victime. Il l'accusa d'avoir machiné le meurtre du roi avec le duc de Milan, « de laquelle chose fut moyen entre eux un hypocrite nommé Philippe de Maizieres qui estoit le propre ministre de ces trahisons. Car il fut chevalier du roy de Chypre et le trahit faussement et mauvaisement, et puis s'en vint demeurer avec ledit Monsieur Bernabo, et luy demeurant avec luy, aida audit duc de Milan a trahir et detruire ledit Monsieur Bernabo son seigneur et maitre. Pour parfaire la chose plus subtilement et couvertement, iceluy de Maizieres s'en vint à Paris et se rendit aux Celestins par hypocrisie... Et alloit ledit duc d'Orleans tous les jours aux Celestins, et la oyoit chacun jour cinq ou six messes par grande devotion, ce sembloit ; mais c'estoit fausse hypocrisie et simulation ; car sous titre de ce, ils faisoient en un oratoire leurs collations, conjurations et deliberations, de la maniere de

(1) Ce véritable musée du XIVe siècle a disparu jusqu'en ses fondements, il y a quelques années. *Ibid.*, p. 613.

parvenir a leur fausse, mauvaise et damnee intention (1). »

Les historiens à leur tour ont renouvelé ces indignes attaques, et le grave Meyer lui-même, trompé par Jean Petit, appelle Philippe « magnum et detestabilem proditorem (2). » On ne peut pousser plus loin la calomnie et l'outrage à l'égard du noble personnage dont nous venons d'esquisser la vie. Aussi quand Valentine de Milan vint soutenir sa propre cause et celle de son époux assassiné, devant les représentants du roi, dans la grande salle du Louvre, elle défendit la mémoire de Philippe lâchement injurié par Jean Petit. Voici les termes mêmes du manuscrit que lut en son nom l'abbé de Saint-Fiacre : « Quant est de l'histoire de l'homme de grande prouesse, sire Philippe de Maizieres, lequel a honteusement diffame ledit proposant (Jean Petit), il est vrai que quand ledit Philippe vint de Cypre, le roi Charles, à qui Dieu pardoint! le retint et le fit son chambellan ; lequel, apres le trepas dudit roi prit humble habit en l'eglise des Celestins, auquel lieu il persevera devotement jusqu'a la fin. Et pource que monseigneur de Bourgogne trepassé aimoit monseigneur de Milan, voyant ledit Philippe etre homme de grand science et prouesse, et ayant propos d'aller en l'aide de la Sainte-Terre, icelui envoya a monseigneur de Milan qui le reçut honorablement, et tres volontiers veoit et oyoit parler ; il est vrai que devant ce temps ledit Philippe oncques n'avoit demeuré avec monseigneur

(1) Lebœuf, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XVII, p. 512. — *Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet*, édit. Douet-d'Arcq, t. I, p. 229, édit. Buchon, p. 83. — *Chroniques du religieux de Saint-Denys*, édit. Bellaguet, t. III, p. 761.

(2) *Annales rerum Flandricarum*, p. 228.

de Milan, ni avec Bernabo son oncle. Item long temps devant, ledit Philippe s'etoit parti de monseigneur de Milan, devant ce qu'il fait mention du mariage de monseigneur d'Orleans et de sa femme ; et ainsi appert que ledit proposant pour partie adverse n'est pas veritable (1). »

Ainsi fut vengée la mémoire de notre héros, en attendant qu'à Paris un synode, réuni sous l'inspiration de Gerson (2), condamnât son perfide accusateur et déférât au concile de Constance son infâme plaidoyer (3).

X.

Dans l'*Epistre lamentable et consolatoire*, Philippe de Maizières se plaint d'avoir été souvent « habandonné au champ, comme mort, d'amis et d'ennemis (4). » Ce qui a été vrai de sa vie l'est encore aujourd'hui de sa mémoire. Elle est abandonnée d'amis et d'ennemis. L'histoire de l'Eglise, comme l'histoire profane, ne consacre que quelques lignes rapides à ce chevalier sans peur et sans reproche, au courageux ministre de l'héroïque Pierre de Lusignan, au prudent conseiller de Charles le Sage. Montalembert, en écrivant ses *Moines d'Occident*, avoue « qu'il contem-

(1) *Monstrelet*, édit. Buchon, p. 119 ; édit. Douet-d'Arcq, t. I, p. 325.

(2) Jean Petit était mort à Hesdin, le 5 juillet 1411, mais neuf propositions extraites de ses œuvres furent condamnées à Paris, le 23 février 1414. (Opp. Gersonii, t. V, p. 324.) — Du Boulay, *Hist. Univers. Paris.*, t. V, p. 291.

(3) Le 7 juin 1415.

(4) Kervyn de Lettenhove, *Œuvres de Froissart*, *Chroniques*, t. XVI, p. 445.

plait en tremblant ces augustes ressuscités d'un passé plein d'une gloire méconnue, » et il ajoute : « de leurs mâles et chastes poitrines, j'entendais sortir comme une voix noblement plaintive. Tant de travaux incessants, tant de maux endurés, tant de services rendus, tant de vies consumées pour la gloire de Dieu, pour le bien des hommes ! Et pour prix, la calomnie, l'ingratitude, la proscription, le mépris (2) ! »

Philippe de Maizières, Pierre de Chypre et tant d'autres, pourraient mêler leur voix à ce concert de plaintes légitimes.

L'histoire doit « relever au fond des cœurs les causes justes et perdues, réhabiliter les vertus modestes et éprouvées, la persévérance infructueuse mais obstinée dans le bien, promener la lumière dans les recoins oubliés où languit la mémoire trahie des honnêtes gens vaincus (1). » Elle semble pourtant avoir été oublieuse et injuste à l'égard de ces guerriers « si courtois et chevaleureux. » Il y aurait, nous paraît-il, un beau livre à écrire sous ce titre : *les Croisés après les Croisades*. Entre le treizième et le seizième siècle, entre saint Louis et don Juan d'Autriche, entre la tragédie de Tunis et la drame triomphant de Lépante, que d'actions d'éclat l'histoire devrait enregistrer et glorifier ! Que de noms sympathiques et chevaleresques elle aurait à célébrer, des bords de la Vistule et du Danube à ceux du Guadalquivir et du Tage, dans les rangs des chevaliers Teutoniques comme sous les bannières de Rhodes ou de Calatrava ! Pourquoi faut-il que nous soyons obligés d'aller aujourd'hui ramasser pour ainsi dire, sur ces antiques

(2) *Moines d'Occident*, introduction, t. I, p. CCLXXXII.
(1) Ibid, p. CCLXIV.

champs de bataille, quelques-uns de ces glorieux blessés, de ces héros inconnus « abandonnés d'amis et d'ennemis ? »

La cause principale de cet oubli presque universel est sans doute le peu de succès des expéditions d'outre mer. Leurs auteurs ont eu un idéal grandiose : le projet héroïque qu'ils avaient conçu, ils ont eu l'honneur de l'avoir entrepris ; ils ont été plus grands que leur siècle, ils n'ont pas été compris, ou tout au moins suivis. L'histoire doit se souvenir de l'axiome : *In magnis et voluisse sat est*, et elle ne doit pas ensevelir dans un oubli immérité ces héros modestes à qui le succès seul a manqué.

Mais pourquoi faut-il qu'à propos de Philippe de Maizières nous soyons obligé de formuler non seulement des regrets, mais aussi des réserves ? Pourquoi est-il nécessaire d'ajouter une expression de blâme à cette histoire glorieuse ? Pourquoi sommes-nous contraint de condamner avec l'Église le *Songe du Vergier?* Il faut cependant le dire, le conseiller de Charles V a été moins heureux sur le terrain du droit ecclésiastique que dans la carrière des armes et de la diplomatie. Comme d'Ailly (1) et Gerson (2), comme plus tard Jacques Almain (3), et Jean Courtecuisse (4),

(1) *Tractatus de Ecclesiæ, Concilii generalis, Romani Pontificis et Cardinalium potestate*, in opp. Gersonii, col. 925 et seqq. (edit. Ellies Dupin, 1706). — *Tractatus super reformatione Ecclesiæ*, ibid. t. II, col. 903 et seqq.

(2) *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam*, ibid., t. II, col. 161. « Cette œuvre est digne d'être ensevelie dans un oubli éternel, » dit Petitdidier (*Dissert. de Concilio Constantiensi*, p. 3). — *De auferibilitate Papæ ab Ecclesia*, ibid., col. 209. — *De potestate ecclesiastica*, ibid., col. 273.

(3) Almainus, *De dominio naturali, civili et ecclesiastico*, in opp. Gersonii, édit. Ellies-Dupin, t. II, col. 961. — *De auctoritate Ecclesiæ et Conciliorum generalium*, ibid., t. II, col. 976.

(4) J. Breviscoxa, *Tractatus de fide et Ecclesia, Romano Pontifice et Concilio generali*, in opp. Gersonii, ibid., t. I, col. 805.

Philippe comprend peu et mal les prérogatives de l'Eglise ; il se fait une idée erronée du pouvoir que Jésus-Christ a donné à son épouse et des rapports qui doivent exister entre elle et l'État. Sans doute son œuvre n'est qu'un exposé des arguments divers qu'on a mis en avant dans un démêlé plus que séculaire ; mais c'est dans cet arsenal que les ennemis de l'Eglise sont allés chercher souvent leurs armes. C'est à l'auteur du *Songe du Vergier* que des Protestants césariens comme Illyricus et Goldast ont tressé des couronnes ; c'est à lui que des Jansénistes comme Camus, assistés de gallicans comme Dupin (1) et de libéraux comme Laboulaye (2), ont jusqu'à nos jours prodigué les plus pompeux éloges. Les universitaires eux-mêmes, par la bouche du grave Victor Le Clerc, félicitent l'auteur d'être du « parti français, » et d'avoir fait circuler dans tous les rangs les doctrines gallicanes (3).

L'écrivain qui a composé ce livre est peut-être plus excusable que certains docteurs ses contemporains : il n'est pas théologien de profession. Mais nous n'en avons pas moins le devoir de signaler les regrettables défaillances et les fâcheuses omissions qui ont eu, sur les doctrines comme sur les pratiques des siècles suivants, une si longue et si funeste influence.

Dr L. Salembier.

(1) *Bibliothèque choisie des livres de droit*, par Camus, revue et augmentée par Dupin, édit. 1832, t. II, p. 516.

(2) *Revue de législation et de jurisprudence*, deuxième série, t. XIII de la collection, 1841.

(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, avertissement, p. VI.

ETUDE SUR LE PAPE VIGILE

Huitième article.

III

Il fallait que Vigile fut animé d'un bien grand amour de la paix, pour se fier à la bonne foi byzantine, même garantie par un serment solennel. Son illusion ne tarda pas à s'évanouir. Les tracasseries et les vexations de toutes sortes contre lui et les évêques restés fidèles recommencèrent presque aussitôt, et s'aggravèrent de jour en jour. Ils supportaient tout avec patience, pourvu que rien ne pût faire croire qu'ils adhéraient à des mesures préjudiciables à l'Église ou favorables à des nouveautés dangereuses (1).

L'esprit fertile des Byzantins imagina un nouveau moyen de perdre Vigile, dont la violence ne paraissait pas devoir venir à bout. Des agents furent envoyés dans les provinces de l'Italie pour répandre des calomnies contre Vigile et Dacius, allumer contre eux une haine violente, et faire élire à leur place d'autres évêques qui se montreraient plus accomodants. L'état de l'Italie paraissait favoriser de tels desseins. Après la prise de Rome, Totila s'était emparé presque entièrement de ce pays. Bélisaire reprit Rome, mais manquant de troupes il sollicita et obtint d'être rap-

(1) *Nullis præjudiciis sanctæ Ecclesiæ, nullis novitatibus præbere videantur assensum.* Epist. cler. ital.

pelé. Vigile, qui suivait avec le plus vif intérêt les douloureuses vicissitudes par lesquelles passait la capitale du monde chrétien, suppliait Justinien, de concert avec les italiens réfugiés à Constantinople, de reconquérir à tout prix l'Italie. Mais plongé dans les discussions théologiques, d'où ne put le tirer une conspiration ourdie à cette occasion contre lui, l'empereur se borna à faire des promesses, estimant que la condamnation des Trois-Chapitres devait passer avant toute autre affaire (1). Totila n'eut donc pas de peine à reprendre Rome. A cette nouvelle, Vigile, qui n'avait rien à attendre de Justinien, profita de la lettre qu'il écrivait à l'archevêque d'Arles, pour le prier d'intéresser le roi Childebert au sort de Rome et de l'Église. « Priez, lui disait-il, notre glorieux fils Childebert, dont nous connaissons la vénération pour le Saint Siège, d'étendre sa sollicitude, dans les malheureux temps où nous vivons, sur la sainte Église de Dieu ; qu'il veuille bien écrire au roi des Goths, qui vient d'entrer à Rome, pour l'engager, quoiqu'il soit arien, à ne rien faire ni rien promettre qui puisse porter préjudice à l'Église catholique (2). »

Une fois maître de Rome et de presque toute l'Italie, Totila, conformément à la politique de ses prédécesseurs, envoya des ambassadeurs à Justinien pour demander la paix (3).

Théodore Askidas et les gens de l'empereur ne manquèrent pas de mettre à profit la présence de ces ambassadeurs à Constantinople. Ils séduisirent un notaire, fils d'un des serviteurs de Vigile, dont il excel-

(1) Procop., *de B. G.*, III, 35.
(2) Vigil., *Epist. ad Aurel.*
(3) Procop., *l. c.*, III, 37.

lait à imiter l'écriture, et lui firent copier plusieurs écrits qu'ils avaient fabriqués et mis sous le nom de ce pape. Ils les confièrent à Etienne, qui revint en Italie avec les ambassadeurs de Totila. Ces écrits, remplis de faussetés et de calomnies, avaient pour but de soulever les esprits contre Vigile à Rome et dans toute l'Italie. Le danger était d'autant plus grand que dans ce pays un grand nombre d'Églises étaient veuves de leurs pasteurs. Il était à craindre que Totila, qui détestait Vigile, n'entrât dans ce dessein. Vigile était mis au courant de tout par le prêtre Maréas, qui gouvernait l'Eglise Romaine. Ces écrits et ceux que les ennemis de Vigile avaient répandus dans toutes les provinces, après la publication du *Judicatum*, furent la source empoisonnée où Facundus et les autres historiens de Vigile puisèrent les accusations que nous avons réfutées dans les pages précédentes, et les pièces qu'on lui attribua, comme la lettre aux trois patriarches, les deux lettres à Justinien et à Théodora, et le serment du 15 août 550 (1).

Ces odieuses manœuvres, qui ne devaient pas seulement envelopper l'Italie, mais toutes les provinces de l'Occident, nous sont révélées par la lettre des clercs italiens, mis très exactement au courant de tous les faits de la persécution Cette lettre, écrite peu après le retour de Vigile dans le palais Placidien, puisqu'elle se tait sur sa fuite à Chalcédoine, qui eut lieu à la Noël de 551, prie instamment les ambassadeurs Francs auxquels elle est adressée, de dévoiler les tentatives criminelles des ennemis de Vigile aux évêques de la Gaule, afin de les mettre en garde contre le danger qui les menace. Elle les exhorte encore à leur conseiller

(1) *Epist. cler. ital.* — D. Coust., *l. c.* 77.

d'écrire à Vigile et à Dacius pour les consoler dans la persécution qu'ils subissent, et les fortifier dans la résolution qu'ils ont prise de repousser jusqu'au bout les nouveautés qu'on veut leur faire souscrire.

La situation du chef de l'Eglise et des évêques serrés autour de lui devenait insupportable. On payait leurs serviteurs et leurs clercs pour les insulter en face et publiquement. Il était interdit aux Romains d'avoir aucun rapport avec le pape, pendant que l'on maltraitait cruellement les diacres et les clercs Africains qui résistaient aux Acéphales (1). Les maux que nous souffrons, disait Vigile, sont intolérables. Il envoyait protestation sur protestation à l'empereur, et lui rappelait le serment solennel qu'on lui avait donné ; tout était inutile. C'était une captivité qui devenait de jour en jour plus dure. Ses gens voyaient les embûches qu'on lui tendait. Il entendait lui-même, dans une chambre voisine de la sienne, les clameurs de ceux qui le gardaient, et il apprit ainsi que toutes les issues du palais lui étaient désormais fermées ; il était donc bien réellement prisonnier. Comme devaient le faire d'autres papes en temps de révolution, il prit le parti de rompre le cercle qui l'emprisonnait, et de s'évader. L'opération n'était pas facile. En proie à la crainte et à l'abattement, Vigile s'enfuit à la faveur d'une nuit obscure, deux jours avant la fête de Noël de l'an 551. Il dut franchir à tâtons les matériaux d'un mur en construction, pour reconquérir sa liberté. Voilà à quelle extrémité la défense de l'Église avait réduit l'intrépide pontife (2). Tel est le pape que l'on voudrait nous représenter comme un vulgaire ambitieux, vendant sa

(1) *Epist. cler. ital.*
(2) Vigil., *Encycl.*

conscience et sa foi aux fantaisies théologiques d'un Justinien ou d'une Théodora !

Une fois libre, Vigile franchit le détroit et se réfugia dans l'Eglise de Sainte-Euphémie, où le grand concile de Chalcédoine avait tenu ses séances. Le choix de cet asile était significatif.

L'évasion de Vigile dut produire une vive émotion parmi les Acéphales, et exaspérer l'empereur. Il n'y avait plus rien à attendre tant que Vigile demeurerait à Sainte-Euphémie. Fallait-il l'en arracher, et renouveler les scènes scandaleuses de l'église Saint-Pierre *in Hormisda* ? Ce n'était pas prudent, et d'ailleurs la violence ne pouvait amener aucun résultat satisfaisant, Vigile étant résolu, il le montrait bien, à résister jusqu'au bout. Restait la voie des pourparlers ; Justinien y excellait, il y entra volontiers.

IV

A peine arrivé à Sainte-Euphémie, Vigile fut atteint d'une grave maladie. Le 28 janvier (un dimanche), Justinien envoya auprès de lui quelques grands de sa cour, parmi lesquels nous voyons le célèbre Bélisaire bien connu du Pape, pour lui proposer de nouveaux serments, sous la foi desquels il pourrait revenir, sans avoir rien à craindre, dans la capitale. L'empereur avait évidemment choisi pour remplir cette délicate mission les personnages qui pouvaient le mieux inspirer au pontife la plus grande confiance, si nous en jugeons par la présence de Bélisaire parmi eux. Pris une fois au piège des serments grecs, dont il connaissait par une récente expérience la valeur, Vigile n'eut garde d'y retomber. Il répondit aux envoyés de Justinien

que, n'ayant en vue que la cause de l'Eglise, il n'avait nul besoin de serment pour revenir, si l'empereur rétablissait la paix dont son oncle avait fait jouir l'Eglise. Si cette paix n'était pas rétablie, il n'avait pas davantage besoin de serment, car il était bien résolu à ne pas quitter Sainte-Euphémie, que la division dont souffrait l'Église n'eût disparu, c'est-à-dire que Justinien n'eût retiré son édit. Il lui apprit qu'il avait, six mois auparavant, prononcé contre Théodore Askidas une sentence d'excommunication et de déposition, tenue jusqu'alors secrète par charité et par égard pour l'empereur. Il ajouta que désormais celui-ci devait s'abstenir de communiqner avec les excommuniés, sous peine de tomber dans une faute grave.

Quatre jours après, le 31 janvier, le référendaire Pierre vint présenter à Vigile un écrit de la part de l'empereur, mais sans signature. Il était rempli de si grossières injures et de calomnies si odieuses, que le pape n'en put attribuer la paternité à un empereur qui, dans le passé, avait donné de si solennelles marques de respect envers le successeur du prince des Apôtres. Ses soupçons se changèrent en certitude quand, sur son invitation, le référendaire refusa de signer cette pièce et d'y marquer le jour où il l'avait présentée au pape. C'était évidemment une vengeance d'Askidas et de sa secte. Vigile ne s'y trompa point, et quelque absurdes que fussent les injures dont on l'accablait, il crut devoir les réfuter une à une, afin que leur fausseté éclatât avec évidence aux regards même les plus prévenus. On comprend difficilement que la mention d'un document de cette importance, dont la date est nettement déterminée, n'ait pas trouvé place dans la nouvelle édition des *Regesta* de Jaffé.

Vigile pensa qu'il y avait encore mieux à faire ; il écri-

vit une encyclique destinée à l'Église universelle. Il y expose les faits accomplis depuis la publication de l'édit de l'empereur contre les Trois-Chapitres. C'était la meilleure manière de répandre la lumière sur les sourdes menées dont il était entouré, de dissiper les préventions et de flétrir l'odieuse persécution dont il était victime. L'encyclique s'achevait par une nouvelle profession de foi, abrégée, comme nous l'avons dit, de celle dont il avait fait suivre, à peu d'intervalle, la condamnation de Théodore Askidas Persécuté dans sa personne et calomnié dans sa foi, il repoussait victorieusement cette double agression (1).

Cet acte solennel était prêt à paraître, lorsque, le dimanche 4 février, le référendaire Pierre vint, au nom de l'empereur, demander à Vigile quel jour il lui plairait de recevoir les serments que les grands dignitaires lui avaient proposés. Vigile renouvela la réponse qu'il avait déjà faite, et ajouta que l'empereur ne devait pas permettre que Théodore de Césarée, auteur de tout le mal dont l'Église souffrait, portât atteinte à la foi catholique. Pierre refusa de porter cette réponse à l'empereur. Alors le pape fit proposer à Justinien de se faire représenter auprès de lui, pour traiter des affaires de l'Église, par Dacius de Milan et d'autres évêques, pourvu qu'on fît serment en son nom qu'ils n'avaient aucun péril à craindre, « car, ajouta-t-il, ce n'est pas pour la cause de l'Église que nous demandons des serments. Rien, si ce n'est le scandale dont l'Église souffre, ne peut, avec l'aide de Dieu, nous effrayer et nous retenir plus longtemps à Sainte-

(1) *Sed ne quis forsitan, ut est perversorum hominum malitia, de prædicatione nostra religiosis animis ac Deum timentibus aliqua mentiatur, fidei nostræ prædicationem huic parvæ relationi malorum quæ pertulimus credidimus subjungendam.* — Encycl.

Euphémie ; nous demandons et souhaitons ardemment que les divisions cessent et que l'empereur rétablisse la paix comme son oncle eut la gloire de le faire. Si l'on tarde plus longtemps, il nous faudra de toute manière prononcer nous-même une sentence définitive dans cette affaire. » On voit par ces derniers mots que toutes les concessions de Vigile étaient inspirées par le désir de maintenir la paix et l'union dans l'Église, mais qu'il n'oubliait pas son droit strict de terminer lui-même toute cette affaire par sa propre sentence. Il venait de faire remarquer, dans sa profession de foi, que par ces paroles : *Pasce oves meas..*, Notre Seigneur avait armé saint Pierre contre toutes les erreurs, et lui avait promis son assistance divine.

Le lendemain, 5 février 552, Vigile publia l'encyclique après y avoir ajouté la relation de ce qui s'était passé la veille (1).

L'énergie que Vigile déployait dans la situation lamentable où la violence l'avait réduit, et sa résolution de résister jusqu'au bout, inspirèrent à Théodore Askidas et à Justinien une sorte de fureur qui ne connut plus de borne. La basilique de Sainte-Euphémie vit une scène plus violente et plus sacrilège que celle dont l'église Saint-Pierre *in Hormisda* avait été le théâtre quelques mois auparavant. Elle fut envahie par la soldatesque qui en arracha violemment les deux diacres de Vigile, Pélage et Tullianus. Arrivé depuis peu sans doute à Constantinople, Pélage avait repris sa place près du Pape pour le soutenir de ses conseils et partager ses dangers. Le nom de Dacius de Milan ne figure plus nulle part ; il était probablement mort à cette époque. Les évêques dont Vigile était entouré

(1) Vigil., *Encycl.*

furent emprisonnés, et il resta à peu près seul, abandonné à lui-même sans appui, sans conseil, sans consolation. On espérait par ce moyen briser sa constance. Les despotes sont toujours les mêmes, au VIe siècle comme au XIXe. Pour la seconde fois, des mains sacrilèges se portèrent sur lui, et le vicaire de Jésus-Christ fut cruellement frappé par les agents du lâche empereur (1). Cette violence resta sans effet ; Vigile était résolu à mourir plutôt qu'à céder.

Mais déjà, à l'approche de l'orage qui allait éclater sur sa tête, il avait donné l'ordre de publier la sentence portée six mois auparavant contre Théodore Askidas, Mennas, et leurs partisans. Aussitôt elle fut affichée dans les églises et les lieux les plus fréquentés de la capitale. La longanimité du Pontife, dont on n'avait tenu aucun compte, devait avoir un terme (2). Ce dut être pour Askidas et Justinien un vrai coup de foudre. Se faisant alors l'interprète de la colère d'Askidas et de son parti, Mennas ne craignit pas de prononcer à son tour l'excommunication contre le chef de l'Église, dont le nom fut enlevé des diptyques de l'Église de Constantinople (3). Il était difficile que la lutte fût poussée plus loin. En définitive, par sa constance inébranlable, Vigile tenait en échec l'astuce inépuipuisable des Grecs et la violence du despotisme impérial.

(1) *Ubi sanctus papa cæsus est...*

(2) D. Coustant pense que la *chartam contestationis* fut adressée par Vigile à Askidas après les violences dont nous venons de parler. Ce n'est guère probable, car Vigile avait déclaré qu'il ferait afficher l'excommunication à la première violence qui lui serait faite. Du reste, il est dit : *Proposuit* PRIMITUS *chartam contestationis, quo in capite legitur.*

(3) J. Malala, Pat. Græc., t. 97.

Parmi les documents envoyés à Rome peu après ces douloureux événements, pour y faire connaître avec certitude les phases de la persécution, et dont malheureusement il ne nous reste qu'un court fragment, on trouve une profession de foi de Vigile, datée, ce semble, du 21 août précédent, et dont celle qui fut insérée dans l'encyclique du 5 février n'est que le développement (1). Persécuté dans sa personne, Vigile oppose une patience invincible ; attaqué dans sa foi, il repousse par des professions de foi répétées les calomnies de ses adversaires. Aussi avait-il soin de tenir le clergé de l'Italie, et par lui celui de tout l'Occident, au courant de ce qui se passait à Constantinople. Si tous ces renseignements nous étaient parvenus, nous aurions sans nul doute l'apologie de Vigile faite par lui-même, tandis que l'histoire s'est laissée prendre aux calomnies répandues sur son compte dans tout l'empire par ses ennemis.

V

Les violences, inouies depuis Dioclétien, que l'on avait exercées contre Vigile dans la basilique de Sainte-Euphémie ayant échoué, il ne restait plus à l'empereur, s'il voulait aller jusqu'au bout de la voie scélérate où il s'était engagé, qu'à prononcer contre lui une sentence de mort, expresse ou tacite. Il n'en eût pas assurément la pensée, et son entourage épiscopal se souciait peu d'ajouter, à la popularité que Vigile s'était acquise par sa constance, l'auréole du martyre. Le faire déposer, ce n'était guère plus praticable, car Rome et l'Occident tout entier auraient protesté, et en

(1) Mansi, t. IX.

Orient même, en dehors des Acéphales déclarés, la presque totalité des évêques auraient repoussé une pareille iniquité couronnant tant de violences.

Il ne restait pas d'autre parti à prendre qu'à revenir en arrière. Justinien eut le courage de le faire. L'idée du concile fut reprise. Vigile était maintenant maître de la situation. L'empereur dut avant tout retirer son édit. Puis il fut convenu entre le pape et lui que tous les évêques déclareraient préalablement, par une profession de foi explicite, qu'ils adhéraient de cœur aux définitions des quatre grands conciles et des pontifes du Siège Apostolique. Il fut décidé en outre que Théodore Askidas, et les évêques qui l'avaient suivi dans sa révolte, adresseraient au pape une amende honorable, et qu'à cette condition ils seraient relevés des censures qu'ils avaient encourues.

Quelque dure que pût paraître cette décision à Askidas, et aux évêques dont il était le chef, ils durent s'y soumettre le plus promptement possible. Ils déclarèrent donc, dans le *libellus* offert par eux à Vigile, qu'ils adhéraient à toutes les définitions et autres dispositions faites par les quatre conciles de concert avec les légats du Siège Apostolique, tant sur la foi que sur d'autres objets, protestant qu'ils les garderaient inviolablement, sans diminution ni addition, qu'ils n'admettraient jamais rien qui parût les blâmer, les corriger ou les traiter à nouveau. Ils anathématisaient tout ce que ces conciles et les papes avaient anathématisé, et acceptaient spécialement les lettres de saint Léon et les constitutions par lesquelles le Saint Siège avait confirmé les quatre conciles et approuvé leurs décisions dogmatiques. Puis chaque évêque ajoutait : « Quant à la question des Trois-Chapitres, je déclare que je n'ai composé aucun écrit ainsi que l'interdisait

l'accord survenu entre votre Béatitude et l'empereur, mais je suis d'avis que tous les écrits composés sur cette question soient retirés et remis entre les mains de votre Béatitude. En ce qui concerne les outrages faits à votre Béatitude et à votre Siège, je puis dire que j'y suis tout-à-fait étranger. Mais comme il faut à tout prix procurer la paix de l'Église, j'en demande pardon comme si je m'en étais rendu coupable, aussi bien que d'avoir communiqué avec ceux que votre Béatitude avait excommuniés (1). »

Il fallait à Théodore Askidas une dose d'impudence peu commune pour oser présenter à Vigile une amende honorable sous cette forme. Que Vigile s'en soit contenté, ce n'est pas une mince preuve de son amour de la paix et de son immense désir de mettre un terme à l'état lamentable dans lequel l'Eglise gémissait depuis plus de cinq années. Mais le triomphe de la vérité lui suffisait. Ceux qui avaient soulevé cette longue tempête pour ruiner l'autorité du concile de Chacédoine, étaient contraints de la proclamer explicitement, sans réticence ni réserve. L'union était ainsi rétablie entre le pape et les Orientaux. Vigile n'avait plus de motif qui pût le retenir à Chalcédoine ; il revint donc à Constatinople. C'était au mois de juin 552 (2).

Peu de temps après, le 25 août très probablement, Mennas rendait le dernier soupir. C'était un saint évêque, mais qui, trop imprégné des préjugés de son siège, et dépourvu d'énergie, se traîna à la remorque de Justinien et de Théodore Askidas, qui le jetèrent dans l'opposition au chef de l'Eglise. Nul doute qu'il n'ait

(1) Vigil. *Constit.*, Migne t. LXIX, p. 67-70.

(2) Jean Malala semble dire que la réconciliation entre le pape et l'empereur eut lieu le 26 juin. Migne, *Pat. Græc.*, t. 97.

éprouvé un grand soulagement de la fin de la lutte et de sa réconciliation avec Vigile. Dieu lui épargna de nouvelles épreuves.

Quelques temps avant sa mort, il avait donné l'hospitalité à un saint archimandrite, Eutychius, apocrisiaire de l'évêque d'Amasée. Justinien ne tarda pas à remarquer les vertus de l'hôte de Mennas, mais surtout son inclination à condamner les Trois-Chapitres. Il prit donc ses mesures pour le faire élire par le clergé et le sénat de la ville à la place du patriarche défunt (1).

VI

Vigile et le V° concile œcuménique.

I

Nous connaissons peu, faute de documents, les derniers mois de l'année 552. C'est sans doute alors que les évêques de l'Orient et de l'Occident furent convoqués au concile général de Constantinople. Vigile avait demandé à plusieurs reprises que ce concile s'assemblât dans une ville de l'Italie ou du moins en Sicile, afin qu'il pût appeler à lui les évêques de langue latine, et donner avec leur concours une solution à l'interminable question des Trois-Chapitres. Ce projet était d'autant plus facile à réaliser qu'au mois de juin précédent Narsès avait mis en déroute l'armée de Totila, et s'était emparé de Rome. Les évêques de l'Occident seraient venus en grand nombre à ce concile. Justinien savait trop bien quel aurait été le sort des Trois-Chapitres dans une pareille assemblée,

(1) *S. Eutychii vita*, Patr. Græc. t. 86. — Pagi, ad an. 553, 2.

pour qu'il pût y donner son consentement. Vigile céda, mais en restant fidèle à sa résolution de ne rien décider sans les évêques de l'Occident. L'empereur paraît alors avoir proposé au pape de faire venir à Constantinople les évêques de l'Occident dont celui-ci lui donnerait les noms. Vigile y consentit. Mais Justinien rejeta ce projet bientôt après, n'y trouvant pas évidemment son compte.

Le 6 janvier 553, les évêques d'Orient, restés en dehors du mouvement séditieux que dirigeait Théodore Askidas, présentèrent à Vigile la profession de foi exigée des évêques avant l'ouverture du concile (1). Ils avaient à leur tête le nouveau patriarche Eutychius. Ils déclaraient qu'ils recevaient et avaient toujours reçu les définitions de foi des quatre conciles, et qu'ils adhéraient aux lettres des pontifes du Siège Apostolique, spécialement à celles de saint Léon. « Telle étant notre profession de foi, ajoutaient-ils, nous demandons que la question des Trois-Chapitres soit traitée par les évêques sous la présidence de votre Béatitude, avec calme et mansuétude, les saints Evangiles placés au milieu, et qu'elle reçoive enfin une solution conforme aux définitions des quatre conciles. La paix et la concorde des Églises ne peuvent, en effet, régner qu'autant que les définitions de ces conciles demeureront inébranlables (2). »

Rien ne pouvait être plus agréable à Vigile qu'une pareille déclaration. C'était là, depuis les premiers

(1) Les évêques étant alors dans l'usage d'envoyer une profession de foi en montant sur leur siège, quelques auteurs se sont appuyés sur celle-ci pour affirmer qu'au 6 janvier Eutychius venait de succéder à Mennas. Mais il n'y pas même dans cette pièce une allusion à l'élévation d'Eutichyus. D'ailleurs, les nombreux évêques qui la signèrent, venaient-ils aussi de monter sur leur siège ?

(2) Vigil. *Const.*, Migne, l. c., p. 67-72.

mois de son séjour en Orient, ce qu'il n'avait cessé de désirer et de demander. Deux jours après, il envoya sa réponse aux évêques. « La profession de foi signée par votre sainteté nous a fait tressaillir de bonheur, disait-il ; nous l'approuvons tout entière. Nous reconnaissons vraiment pour frères ceux qui l'ont signée, ainsi que les évêques signataires des autres professions de foi qui nous ont été présentées. » Puis Vigile ajoutait : « Nous voulons bien, selon votre désir, traiter la question des Trois-Chapitres avec les frères qui nous sont unis, dans une assemblée régulière, tenue selon l'équité, les Évangiles placés sous nos yeux, en sorte qu'elle soit enfin terminée conformément aux définitions des quatre conciles. » Il y a dans ces dernières lignes une allusion évidente à la présence au concile des évêques qui partageaient sur la question des Trois-Chapitres le sentiment de Vigile. Puisque les Orientaux et les Occidentaux étaient divisés à ce sujet, l'équité, invoquée par le pape, demandait que les uns ne fussent pas sacrifiés aux autres, mais que tous fussent largement représentés (1).

Cependant on ne tarda pas à s'apercevoir que les évêques de l'Occident ne répondaient pas à l'invitation qui leur avait été faite. Cette abstention n'était pas de nature à surprendre. Le traitement infligé au pape et aux évêques qui l'accompagnaient depuis tant d'années, n'était pas fait pour séduire les évêques de langue latine, et les attirer dans un piège d'où il était si difficile de sortir. Vigile tenant toujours à être garanti contre l'omnipotence des évêques grecs, de

(1) *Collationem cum unitis fratribus habeamus.* Le grec est plus clair : ἅμα τοῖς ἑνωθεῖσιν ἡμῖν ἀδελφοῖς συγκρίσιν ποιησωμέθα. Les expressions : *facto regulari conventu, servata æquitate,* font voir clairement la pensée de Vigile, Cf. Dom Coustant, l. c. n° 97.

nouveaux pourparlers furent engagés. Enfin il fut décidé d'un commun accord entre l'empereur et les évêques latins de la suite de Vigile, que le concile, présidé par le pape, se composerait d'un égal nombre d'évêques des deux partis. C'était quelque temps avant la fête de Pâques qui, cette année, tombait le 20 Avril (1).

On se mit à l'œuvre pour préparer les réunions de cette assemblée restreinte, dont les délibérations devaient être portées à la connaissance de toute l'Eglise au moyen de procès-verbaux soigneusement rédigés.

Mais les évêques grecs n'eurent pas de peine à faire comprendre à Justinien que c'en était fait des Trois-Chapitres si un pareil projet était mis à exécution. Entraîné encore une fois par eux, l'empereur rompit brusquement l'accord conclu quelques jours auparavant avec le pape et les évêques de sa suite. Il composa un écrit dans lequel il exposait son sentiment sur la question des Trois-Chapitres, et le fit remettre à Vigile en le priant de lui envoyer sa réponse par écrit. En même temps, les évêques du parti impérial déclarèrent qu'ils ne voulaient pas se borner à siéger en nombre égal avec les évêques du parti de Vigile. C'était rejeter sans motif avouable les conditions consenties de part et d'autre, et d'après lesquelles le concile devait être réuni. Justinien voulait à tout prix dominer cette assemblée et y faire prévaloir sa volonté malgré le chef de l'Eglise. Il était résolu à passer par-dessus toute espèce d'opposition.

Ce parti une fois pris, il voulait mener rapidement l'affaire. Il ordonna donc aux évêques présents à

(1) Vig. *Const.*, l. c.

Constantinople, sans s'inquiéter de savoir si ceux d'Occident viendraient ou ne viendraient pas, de se préparer à l'ouverture du concile, et à lui donner nettement leur avis sur la question des Trois-Chapitres. C'était le 5 mai que le concile devait s'ouvrir.

Le premier jour de ce mois, Justinien députa auprès de Vigile quelques grands de sa cour et quelques évêques pour le prier d'assister au concile. Résolu à rester étranger à une assemblée convoquée sans lui et au mépris des conditions stipulées d'un commun accord, Vigile refusa d'y paraître, et promit de donner par écrit sa sentence sur les Trois-Chapitres, demandant pour cela, à cause de la maladie dont il souffrait, un délai de vingt jours. Vigile ne pouvait présider un concile d'où devait sortir le schisme, s'il faisait une opposition absolue aux évêques et à l'empereur ; où il devait perdre sa dignité, s'il subissait docilement leur pression. C'est la gloire de ce pape d'avoir mesuré d'un coup d'œil sûr le péril d'une pareille situation, et de l'avoir courageusement évité. Justinien fit répondre que si le pape consentait à assister au concile, il lui accorderait tout le temps qu'il désirait, mais que s'il voulait prononcer seul sur cette question, il se croyait obligé de donner aux évêques l'ordre d'ouvrir le concile et de donner leur sentiment à cet égard (1). Depuis sept ans, Justinien arrêtait par ses tortuosités, ses subterfuges et sa tyrannie, la conclusion de cette grave affaire, sans se soucier des maux dont l'Eglise souffrait, et maintenant, pris d'un zèle aussi ardent que nouveau, il veut en finir au plus vite et ne supporte plus aucun retard.

Mais Vigile était bien résolu de son côté à faire

(1) Labb. t. VI, p. 37-38. — Vigil. *Const.* Migne l. c. p. 71.

respecter les droits du Saint Siège. Il envoya donc le diacre Pélage communiquer aux évêques la défense, selon la règle ancienne, de rien publier sur la question des Trois-Chapitres, qui fût de nature à raviver des troubles dans l'Église, avant que le Siège Apostolique eût formulé sa sentence sur ce sujet, c'est à dire avant l'expiration des vingt jours qu'il avait demandés. Rien n'était plus juste. A Ephèse et à Chalcédoine, les évêques n'avaient rien défini avant d'avoir entendu la lecture des lettres des papes saint Célestin et saint Léon-le-Grand (1).

II

Le concile s'ouvrit le 5 mai 553, sous la présidence du patriarche Eutychius (2) ; on y comptait 165 évêques. Justinien y fit lire une déclaration par laquelle il demandait aux évêques de dire leur sentiment sur les Trois-Chapitres, quoique le pape Vigile eût refusé de venir siéger dans leur assemblée. On savait fort bien du reste, disait-il, qu'il les avait déjà condamnés plusieurs fois, comme le concile en aura plus tard la preuve sous les yeux (3). Mais il leur recommandait de prendre pour règle les définitions des quatre

(1) Vigil. *Const.*, l. c. p. 71. — D. Constant, l. c. n° 95.

(2) Le concile s'ouvrit le 5 mai et non le 4, car ce fut le lendemain 6 que Vigile fut encore invité à y venir siéger, comme les actes le disent expressément.

(3) C'est-à-dire, les lettres de Vigile à Rusticus, à Aurélien d'Arles et à Valentinien de Tomes. Il n'est pas question du *Judicatum*, dont aucun exemplaire n'était resté sans doute entre les mains de l'empereur. Mais le manuscrit édité par Baluze ajoute faussement à ces pièces le *Judicatum*, les lettres de Vigile à Justinien et à Théodora.

conciles. Le concile fit tout d'abord lire les lettres échangées entre Vigile et les évêques, le 6 et le 8 janvier, pour bien établir que le pape avait promis d'assister à cette assemblée. Mais il feignait d'oublier que l'accord intervenu depuis entre le pape et l'empereur avait été rompu par celui-ci et par les évêques d'Orient. Comprenant bien qu'il ne pouvait rien faire sans le concours du chef de l'Église, il nomma une députation de vingt patriarches, archevêques et évêques, pour le prier de venir prendre la présidence de l'assemblée. La députation revint peu après. Vigile s'excusait de venir sur son état de santé que tout le monde savait fort mauvais, et promettait de dire le lendemain ce qu'il pensait de la réunion du concile.

Le lendemain, 6 mai, la députation revint. Vigile lui déclara qu'il ne pouvait prendre aucune part à un pareil concile, parce que les Orientaux y étaient fort nombreux, tandis qu'il n'avait avec lui qu'un très petit nombre d'évêques de l'Occident. Il assura d'ailleurs qu'il ferait connaître sa sentence par écrit dans le délai de vingt jours demandé à l'empereur. Les députés répondirent que dans les conciles précédents les évêques occidentaux avaient toujours été fort peu nombreux, ce qui n'avait pas empêché les papes d'y envoyer leurs légats. Vigile, dont la réplique ne nous est pas connue, sans doute parce que les députés ne la rapportèrent pas au concile, ne dut pas avoir beaucoup de peine pour faire voir la différence profonde des situations, puisque aux époques auxquelles on faisait allusion, la division n'existait pas entre les évêques de l'Orient et ceux de l'Occident. Il n'avait d'ailleurs qu'à rappeler la convention à laquelle il voulait rester fidèle et que l'on n'avait pas honte de violer. Les députés finirent par déclarer que si Vigile

ne pouvait pas se joindre à eux, par la volonté de l'empereur ils passeraient outre, et traiteraient sans lui la question des Trois-Chapitres.

Le 7 mai, Justinien envoya les plus grands dignitaires de sa cour avec quelques évêques auprès de Vigile pour tenter de le faire revenir sur sa décision. Il leur fit la même réponse que la veille (1).

Le concile tint sa seconde session le 8 mai. Les députés et les dignitaires envoyés par Justinien rendirent compte de leurs entrevues avec le pape. Avant de se retirer, ces derniers ajoutèrent : « Sachez que l'empereur nous a chargés spécialement de vous dire qu'il a gardé et revendiqué, qu'il garde et qu'il revendique toutes les définitions, tous les jugements des quatre conciles sur l'unité de la foi ; qu'il reçoit et garde ce qui est en harmonie avec leurs décisions de foi ; qu'il repousse et juge étranger à l'Église tout ce qui est contraire à ces décisions. Sa Majesté, en effet, a fait placer dans les diptyques ces quatre saints conciles, ce qui avant elle ne se faisait pas dans l'Église (2). »

Cette déclaration montre clairement, selon la

(1) Les actes du Ve concile, publiés par Baluze, donnent sur l'entrevue des dignitaires et des députés du concile avec Vigile, des détails qui ne se trouvent pas dans les autres manuscrits. D'après ces actes, Vigile aurait répondu que la question des Trois-Chapitres pourrait être traitée par un petit comité composé de trois patriarches et d'un évêque du côté des Orientaux, et, de son côté, par lui et les trois évêques qu'il s'adjoindrait. Au reste, il est remarquable que ces actes ne diffèrent des autres que dans des passages concernant Vigile, jamais ailleurs, c'est-à-dire au commencement et à la septième session. Or n'oublions pas que c'est justement en ces endroits que des cahiers avaient été ajoutés ou changés, comme le VIe concile le découvrit. Nouvelle et forte preuve que ces actes furent interpolés. Voir plus haut.

(1) Labbe, t. VI, p. 35-39.

remarque de Dom Coustant, que Justinien avait définitivement secoué l'influence de ceux qui, pour faire condamner les Trois-Chapitres sans aucune réserve en faveur du concile de Chalcédoine, avaient si odieusement poursuivi et persécuté Vigile. Désormais tous les Orientaux plaçaient ce grand concile au même rang que ceux de Nicée, de Constantinople et d'Ephèse. Vigile n'aurait-il recueilli, des sept années d'amertumes dont il avait été abreuvé, que cet unique fruit, qu'il aurait eu le droit de s'en glorifier (1).

Le concile fit inviter les quelques évêques d'Afrique et d'Illyrie qui se trouvaient à Constantinople à venir prendre place dans son sein. Ils repoussèrent l'invitation. Dans la session du 12 mai, l'assemblée, comme elle l'avait déclaré à Vigile, commença l'examen des Trois-Chapitres (2).

Dom Louis Lévêque
O. S. B.

(*A suivre*).

(1) D. Coustant, l. c., n° 101.
(2) Labbe, t. VI, p. 40-41.

SAINT THOMAS

ET LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE.

Réponse au R. P. Dummermuth.

Troisième Article.

V

De la prédétermination et de la prémotion physique.

La prédétermination physique est un acte de volonté par lequel Dieu décrète de mouvoir et de déterminer la créature à agir; la prémotion est l'action même par laquelle il la meut et la détermine. Il y a entre l'une et l'autre la relation d'agent principal et d'instrument; c'est pourquoi on les prend souvent l'une pour l'autre, comme il m'est déjà arrivé de le faire et m'arrivera encore. En elles-mêmes que sont-elles? On peut les définir: l'action par laquelle Dieu, en sa qualité de premier moteur et de premier agent physique, meut et détermine la créature, soit libre, soit nécessaire, dans tous ses actes et ses mouvements. Il reste bien quelque obscurité, mais il ne faut ni s'en étonner, ni se hâter d'en rien conclure contre la vérité du système. Lorsqu'il s'agit de Dieu, de sa nature et de ses actes, nous ne devons pas prétendre à une entière évidence. Si l'on veut combattre la prédétermination, c'est par un autre côté qu'il faut l'attaquer, du côté des effets que les Bannésiens

lui attribuent ; on pourra espérer un résultat plus facile et plus concluant. Le grand grief des Molinistes contre la prédétermination, presque le seul, du moins celui dont les autres découlent ou bien auquel ils se rapportent, c'est d'être contraire à la liberté, de la rendre impossible, de la détruire. Qu'on leur démontre qu'elle laisse intact le libre arbitre de l'homme, tel que la philosophie et la théologie le comprennent et que l'Église l'a défini, ils n'auront plus rien à lui reprocher, ils l'adopteront. Mais ils le demandent absolument : la liberté est un dogme, la prédétermination une opinion. Quand on fait remarquer aux Bannésiens que leur système est obscur, incompréhensible, ils répondent : rien d'étonnant puisque c'est un mystère. Passe pour le mystère, mais ce n'est pas un dogme. Si une vérité a été définie, l'impossibilité de la comprendre, le mystère, n'est pas une raison de la rejeter. Mais s'il s'agit d'une opinion, d'un système mis en avant presque toujours pour expliquer le dogme et éclaircir le mystère, l'impossibilité de comprendre est déjà un fort préjugé contre sa valeur et sa vérité. A quoi bon expliquer une obscurité par une autre obscurité ?

Examinons donc quels sont les effets de la prédétermination relativement à la liberté, d'après les textes mêmes des Bannésiens, principalement de Bannez, certainement l'organisateur sinon l'auteur du système. Je ne pense pas qu'aucun de ses disciples, encore moins le Père Dummermuth, veuille récuser son autorité.

Sur la q. 10 *de la* 2ᵉ—2ᵉ, *art.* 1, *docum.* 3, après avoir admis la définition du 4ᵉ canon de la 6ᵉ session du concile de Trente, Bannez ajoute : « Malgré cela, il reste en toute vérité, *stat in veritate*, que la copulative suivante est impossible : Dieu meut et excite le libre arbitre de l'homme par tel secours et le libre arbitre de l'homme ne consent pas à la motion et à l'excitation divine, car cela implique contradiction.» *Q.* 14ᵉ *de la* 1ʳᵉ *partie*, *art.* 13, il dit encore (cité par le P. Dummermuth) : « Il faut expliquer la nécessité que ce conséquent, Dieu prévoit que l'Antéchrist sera,

donc il sera, a relativement à la science divine comme cause. Cette nécessité provient de la vertu très efficace de la cause première qui détermine tellement les causes secondes à la production de leurs effets qu'aucune ne peut sortir de la ligne (détermination) qui lui a été tracée.» Le P. Dummermuth dit de son côté, page 14 : « Étant donnée la grâce efficace qui est la prémotion physique dans l'ordre surnaturel, il suit infailliblement que le libre arbitre consentira et agira, de telle sorte que ces deux faits sont incompossibles : la grâce efficace est donnée à l'homme, et l'homme ne consent pas.» Il serait facile de trouver dans les auteurs prémotionistes, entre autres dans Didace Alvarez, *de divinis auxiliis*, *lib.* 12, *disp.* 115, des textes non moins expressifs ; mais c'en est assez pour donner une idée de la manière dont Bannez et ses disciples entendent l'action de la prémotion.

Examinons cette doctrine : il y a prémotion, grâce efficace, et il n'y a pas action de la part de l'homme, c'est ce qui ne peut se dire ; pourquoi? parce que cela répugne, est impossible, implique contradiction, parce que la cause seconde ne peut échapper à la détermination très efficace de la cause première. Et ce ne serait pas là de la nécessité? Toujours est-il au moins que qui voudrait, dans le langage ordinaire, exprimer la nécessité, n'emploierait pas de formules plus énergiques, parce qu'il n'y en a pas. Cependant le Concile dit que l'homme peut *dissentir*, ne pas consentir à la motion divine, c'est-à-dire résister à la grâce ; il est donc possible qu'il résiste et, par conséquent, qu'il n'y ait pas d'acte. Où est l'incompatibilité entre la grâce efficace donnée et le non-acte? le Concile la nie, Bannez l'affirme; comment sortir de cette impasse?

Voici venir Billuart au secours de son maître par une savante et subtile distinction, *de Deo*, *dissert.* 8, *art.* 4. § 2. Je traduis mot à mot ; si la clarté fait défaut, le texte seul en est responsable. « La volonté ne peut *dissentir* au décret déterminant et à la grâce efficace par elle-même ; je distingue : elle ne le peut d'une puissance conséquente,

d'une puissance de futurition, au sens composé, (car toutes ces expressions sont synonymes), c'est-à-dire la volonté ne peut unir le non-acte avec la motion à l'acte, je l'accorde ; comme la motion est en même temps que l'acte et précède seulement d'une priorité de nature et de causalité, il s'ensuivrait que la volonté peut unir ensemble l'acte et le non-acte, ce qui répugne.» Le lecteur pourra remarquer que le Concile dit formellement le contraire : l'homme peut *dissentir* à la motion divine, c'est-à-dire il peut sous la motion ne pas poser l'acte ; *dissentir* est une expression relative et l'homme ne peut *dissentir* à une grâce ou motion qu'il n'a pas.

« La volonté ne peut pas *dissentir* d'une puissance antécédente, d'une puissance de possibilité, dans le sens divisé, c'est-à-dire sous la motion elle ne conserve pas la puissance de *dissentir*, je le nie.» Ici on désirerait une explication ; qu'est-ce que ce sens divisé, cette puissance de *dissentir* ? Rien, la simple affirmation, d'après saint Thomas, que Dieu meut librement la créature libre ; ce qui n'est pas en question et ne fait doute pour personne.

Billuart explique la fameuse distinction du sens composé et du sens divisé. « Le sens composé unit avec l'acte ou seulement avec ce qui est requis naturellement pour l'acte, le non-acte ou un acte opposé ; par exemple, celui qui est assis peut être debout ; cette phrase signifie, au sens composé, qu'il peut être en même temps assis et debout, unir ces deux positions. Le sens divisé divise l'acte, non pas de la puissance au non-acte ou à l'acte contraire, mais seulement du non-acte ou de l'acte contraire ; par exemple, celui qui est assis peut être debout ; cette phrase signifie que celui qui est assis, tout en restant assis, conserve la puissance d'être debout, mais non d'unir ensemble les deux positions. En un mot le sens composé signifie la puissance de simultanéité, et le sens divisé la simultanéité de puissance.»

Tout cela peut être très habile et d'une dialectique très déliée ; il restera vrai cependant que le Concile, lorsqu'il

définit que l'homme, sous la motion de la grâce, peut *dissentir*, l'entend au sens composé, non pas que l'homme puisse unir l'acte et le non-acte, ce qui est absurde, mais la motion efficace avec le non-acte. Il l'entend de plus d'une vraie puissance, d'une puissance qui puisse être réduite en acte, autrement elle ne serait pas une vraie puissance. Bannez dit le contraire : il implique qu'elle soit réduite en acte ; et Billuart ne paraît pas éloigné de son sentiment.

La réponse du P. Dummermuth ne diffère guère. « Le secours efficace et la puissance de *dissentir* sont compossibles et s'unissent dans le libre arbitre. Puis donc que la grâce efficace par laquelle Dieu meut le libre arbitre au consentement, ne lui enlève pas la puissance de *dissentir*, s'il le veut, mais fait seulement que, pouvant *dissentir* en vertu de sa liberté native, il ne résiste pas et consent infailliblement, elle ne blesse donc en rien, mais perfectionne plutôt et fortifie la liberté.» Ce sont là autant d'assertions qui auraient besoin d'être prouvées; le libre arbitre peut *dissentir*, s'il le veut ; peut-il le vouloir? la prémotion perfectionne et fortifie la liberté, alors qu'il y a impossibilité, contradiction à ce qu'elle n'agisse pas ; les Bannésiens nous croient trop simples de s'imaginer que nous accepterons ces énormités philosophiques sur leur seule affirmation. Bannez a été beaucoup plus net: « L'homme peut résister dans le sens divisé, et non dans le sens composé,» et il l'entend du secours efficace, *q.* 23, *art.* 5, *tom.* 1, *pag.* 291, *au bas* .C'est contraire au Concile, mais au moins c'est clair.

Au fond, quelle est la puissance que les Bannésiens disent demeurer sous la motion efficace? la puissance d'indifférence active, mais nue, dépouillée de tout ce qui serait nécessaire pour agir. Ce n'est pas assez pour sauver la liberté, car cette puissance nue, dépouillée, est absolument incapable d'agir; il lui manque la puissance d'efficacité ou d'efficience.

Il ne faut pas croire cependant que c'est au hasard et

sans raison que les Bannésiens entendent de la sorte le canon du Concile et affirment une connexion si intime entre la prémotion et l'acte de l'homme; ils y ont été amenés et comme contraints par le besoin de la cause et les exigences du système. Dans leur pensée, qu'est-ce que la prédétermination? le moyen ou milieu par lequel Dieu connaît les actes libres de la créature, futuribles, futurs absolus ou existants : il sait que Pierre consentira à telle grâce, parce qu'il l'a prédéterminé à consentir. Les Bannésiens ne peuvent renoncer à cette thèse sans être aussitôt ramenés à la science moyenne dont ils ne veulent à aucun prix.

En Dieu, la science des actes libres de la créature est infaillible, et, son décret porté, intrinsèquement nécessaire; il répugne en tous sens qu'elle ne soit pas. Nécessité dès lors d'un moyen infaillible, intrinsèquement lié à son objet, l'acte de la créature, c'est la prédétermination; elle posée, il répugne absolument que le terme ne soit pas. Autant il est métaphysiquement impossible que la science de Dieu se trompe, autant l'est-il que l'acte ne soit pas posé. Ou les mots n'ont plus de sens, ou c'est là, sans doute, la formule de la nécessité, et nullement de la liberté. On dit qu'en Dieu la science des êtres privés de liberté dans leurs mouvements est infaillible, nécessaire, parce que, son décret porté, le mouvement suit nécessairement. Cependant cette science n'est pas plus nécessaire que celle des actes libres, le moyen est le même, le décret divin; pourquoi nécessité d'un côté, liberté de l'autre?

Vous oubliez, me dira un Bannésien, que Dieu meut les êtres selon leur nature, les êtres libres librement; vous oubliez que vous, Molinistes, avez à résoudre la même difficulté; car vous ne pouvez nier que Dieu ne connaisse tout dans et par ses décrets métaphysiquement liés à leur terme. J'accepte volontiers l'objection, elle me fournit l'occasion d'ajouter quelques développements et d'aller un peu plus au fond des choses.

Dieu meut les êtres selon leur nature, les nécessaire

nécessairement, les libres librement. C'est un principe incontestable de la metaphysique divine, souvent rappelé par saint Thomas. Les Bannésiens y voient le principe même de leur système : Dieu prédétermine les êtres libres, mais il les prédétermine librement. A leur sens, tout se résume dans la phrase suivante du docteur Angélique : « On dit que la volonté a le domaine de son acte, non par exclusion de la cause première, mais parce que la cause première n'agit pas tellement sur la volonté, qu'elle la détermine nécessairement à une seule chose, comme il détermine la nature. » *Ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam. Q.* 3, *de Pot. art.* 7, *ad* 13^{m}. Saint Thomas reproduit encore ailleurs la même phrase, avec cette seule différence qu'au lieu d'*agit*, il écrit quelquefois *movet*.

Le nœud de la question, toute la difficulté est dans l'interprétation des mots soulignés. Sur quoi tombe le *nécessairement*, *de necessitate*? Sur le fait ou sur le mode de la détermination ? Au premier aspect, d'après la nature des choses, le simple bon sens comprendra ainsi le texte : Dieu n'agit pas sur la volonté de telle sorte qu'il la détermine à une seule chose, parce que ce serait la déterminer nécessairement. Les Bannésiens ne veulent pas y entendre; pour eux ce texte est la preuve irréfragable que saint Thomas enseigne la prédétermination. Dieu détermine la volonté à une seule chose, cependant il ne la détermine pas nécessairement, parce qu'il ne la détermine pas comme il détermine la nature.

Avouons d'abord qu'à prendre la phrase de saint Thomas en elle-même, interprétée selon les seules règles de la grammaire, il est difficile de prononcer. Mais, pour arriver au vrai sens d'un texte, la grammaire et le dictionnaire ne suffisent pas toujours ; il faut souvent interroger la nature des choses cachées sous ce texte et voir si l'interprétation purement matérielle n'y contredit pas. Ici, la nature des choses, c'est la détermination de la volonté à une seule chose ; et voici la question qui se pose tout d'a-

bord : la détermination de la volonté à une seule chose, en particulier la détermination bannésienne, entraîne-t-elle oui ou non la nécessité ? Selon que la réponse sera affirmative ou négative, le texte de saint Thomas devra être entendu en l'un ou l'autre sens.

Comment les Bannésiens entendent la détermination à une seule chose sous l'action divine, nous le savons déjà. La prédétermination posée, il répugne, il est contradictoire que l'acte n'ait pas lieu ; autant il est impossible que la science divine n'atteigne pas son objet, autant l'est-il que la prédétermination n'entraîne pas l'acte qui est cet objet même ; impossibilité metaphysique d'un côté comme de l'autre. Enfin, selon Bannez, la créature ne peut sortir de la ligne de détermination tracée par le Créateur. Je le demande encore, où sera la necessité, si elle n'est pas là ? En fait, qui dit détermination, dit quelque chose d'arrêté, de fixe ; et si la détermination est à une chose seule, d'arrêté, de fixe à cette chose seule. C'est le bon sens qui pense et parle ainsi. Saint Thomas ne parle pas autrement : « Le domaine de la volonté sur ses actes, en vertu duquel elle peut vouloir et ne pas vouloir, exclut la détermination de la puissance à une seule chose et la violence venant d'un agent extérieur, mais il n'exclut pas l'influence de la cause premiere de qui lui vient et l'être et l'agir. » *Cont. Gent. L.* 1, *c.* 68. Un Bannésien répondra que saint Thomas exclut seulement la détermination par manière de violence. Ce serait vrai si violence et determination à une seule chose étaient identiques ou unies comme la cause et l'effet ; mais saint Thomas les distingue et même les sépare par la particule *et*. Le domaine de la volonté exclut, et la determination à une seule chose, et la violence extérieure qui ne peut l'atteindre que médiatement et indirectement. Dieu, il est vrai, donne l'être et l'agir, aucun Moliniste ne le niera ; mais il peut donner l'agir autrement que par la prémotion physique.

Saint Thomas dit encore : « Dieu meut la volonté selon sa condition, non par nécessité, mais comme indétermi-

née et indifférente à plusieurs choses.» *Q.* 6 ***de malo***, ***art.*** *unic. in c.* Ici le doute n'est pas possible, la nécessité est opposée à l'indétermination, d'où il faut conclure que la détermination entraîne la nécessité. Le P. Dummermuth essaie de répondre par une distinction entre la liberté déterminée de son côté et indéterminée du côté de son objet. Plus loin je montrerai que cette distinction ne repose que sur une fausse interprétation d'un texte de saint Thomas. Enfin, dans la réponse au 13e, *art.* 7, *Q.* 3. *de Potent.*, d'où est tirée la phrase en question, le Docteur Angélique conclut par ces paroles que les Bannésiens omettent quelquefois : « c'est pourquoi la détermination de l'acte est laissée au pouvoir de la raison et de la liberté. » Le bon sens ne dit-il pas que si la détermination de l'acte est laissée à la volonté, elle ne vient pas de Dieu, car ce qui est déterminé par l'un ne peut plus l'être par un autre. Puis, faut-il le redire encore, dans le système bannésien, toute détermination de la part de la volonté est impossible. Elle a, dit-on, le pouvoir de se déterminer, si elle le veut ; peut-elle le vouloir alors qu'il répugne, qu'il implique contradiction qu'elle n'agisse pas dans le sens où Dieu la pousse? qu'est-ce qu'un pouvoir qui ne peut pas être réduit en acte sans contradiction?

Concluons : d'après saint Thomas, le sens natif des mots, et surtout la manière dont les Bannésiens l'entendent, la détermination à une seule chose entraine la nécessité; ce qui détermine le sens de la phrase en litige: « Dieu n'agit pas tellement sur la volonté qu'il la détermine nécessairement à une seule chose ; » c'est toute détermination à une seule chose qui est rejetée.

Les Bannésiens, et en particulier le P. Dummermuth, insistent beaucoup sur ce qu'ajoute S. Thomas : « comme il détermine la nature ; » ils veulent y voir, par opposition, une explication de ce qui précède. Dieu ne détermine pas la volonté comme il détermine la nature ; il détermine celle-ci nécessairement; donc, bien qu'il détermine celle-là, il ne la détermine pas par nécessité. Passe

pour cette interprétation, si l'on s'en tient aux mots, mais non, si l'en en vient aux choses. *Sicut*, *comme*, peut avoir deux sens, signifier le fait ou le mode de la détermination ; les Bannésiens s'arrêtent au second parce qu'il est favorable à leur cause, mais ils n'en donnent aucune raison ; l'argumentation précédente démontre qu'il ne peut être admis, parce que toute détermination à une seule chose, tombant même sur une faculté libre, entraine la nécessité ; c'est le fait même qui est rejeté.

Abordons la seconde objection des Bannésiens : Les Molinistes ont la même difficulté à résoudre puisqu'ils doivent admettre que Dieu ne voit les futurs absolus et les existants que dans et par ses décrets. Il s'agit principalement de l'acte libre.

Dans l'acte libre, comme dans tout être quelconque, il faut distinguer l'essence et l'existence. Son essence est d'être le mouvement d'une faculte rationnelle terminée à son objet, et de plus un mouvement libre. Où est la raison de cette essence ? en Dieu, raison éminente de tout être, de toute réalité, principe de toute substance finie, de ses propriétés, facultés, modes et actes. Rien n'est possible qu'en Dieu et par Dieu ; donc aussi l'acte libre, sa réalité, son mode, sa liberté, c'est-à-dire le mouvement libre par lequel il procède de la faculté. En un mot, l'acte de la créature est libre parce que Dieu lui-même est libre, la liberté éminente. Quant à son existence, elle lui vient de la volonté divine qui pose en acte, met hors de ses causes, ce qui n'était qu'en puissance et possible. Mais cette volonté ne met en acte que ce qui était possible, l'acte libre ; elle n'ajoute absolument rien à son essence. En Dieu, les essences ou possibles sont antérieures à la volonté ; elles en sont indépendantes, parce que l'essence ou la nature divine elle-même est dans l'ordre logique antérieure à la volonté. Quand même Dieu n'aurait rien créé, qu'il n'aurait pas exercé sa volonté hors de lui, les possibles néanmoins, selon toute leur réalité, auraient leur raison dans son éminence infinie,

Une erreur des Bannésiens est de dire ou de sembler dire que la volonté divine donne la liberté à nos actes, que nos mouvements sont libres parce que Dieu les veut et les fait libres. Une telle façon de parler n'est pas exacte, les essences, et telle est la liberté de l'acte, ne dépendent pas de la volonté divine, mais seulement les existences; elles sont ce qu'elles sont en vertu de l'éminence divine et par elles mêmes ; l'acte créateur n'ajoute, ne retranche, ne change rien. La théorie contraire conduirait facilement à l'erreur cartésienne et nominaliste : Dieu fait des essences ce qu'il veut.

Cependant comment Dieu connaît-il ces actes libres ? S'il s'agit des actes existants ou futurs absolus, il ne les connaît que par et dans le décret qui les actue, puisqu'ils n'existent qu'en vertu de ce décret. Il les voit libres parce que le décret les actue tels qu'ils sont dans leur essence, avec leur raison d'être libres. Déjà, ici, se dessine et s'accentue la différence entre les Molinistes et les Bannésiens ; selon les premiers, Dieu, avant tout décret, voit l'acte dans son essence et le voit libre ; en le créant, il l'actue tel qu'il est, avec sa liberté, et il n'y a plus de difficulté ; d'après les seconds, Dieu, avant le décret, ne voit pas l'acte, il n'est pas constitué, c'est le decret même ou la prédétermination qui le constitue dans son être et dans sa liberté. Toutefois le décret est infaillible, atteint nécessairement son but ; où trouver la liberté ? Avant le decret il n'y en pas, avec le décret on ne la comprend pas ; quand donc existera-t-elle ? Peut-être ma parole n'est-elle pas suffisamment claire ; ce n'est pas tout-à-fait ma faute, mais celle des Bannésiens qui se mettent en dehors de la vraie métaphysique, en faisant dépendre la liberté de nos actes de la volonté divine, tandis qu'elle ne dépend que de l'essence rationnellement antérieure à la volonté.

Cependant comment Dieu connaît-il ces actes libres, avant tout décret ? Il les connaît, c'est incontestable. Les Bannésiens veulent que ce soit dans des décrets conditionnels. Mais outre que l'existence de tels décrets n'est

pas démontrée, ils entrainent le grave inconvénient de faire marcher la volonté avant l'intelligence : Dieu connaît parce qu'il veut ou décrète. Reste la science moyenne. Puisque ce mot a le privilège d'effrayer beaucoup de gens, laissons-le pour le moment, ne parlons que de la science des futuribles libres. Qu'est-ce en effet que la science moyenne dans sa réalité ? La science de pure intelligence ou des possibles restreinte à la connaissance des possibles libres. Beaucoup de Molinistes veulent que Dieu voie les futuribles libres en eux-mêmes, dans leur vérité objective ou formelle ; il y a du vrai dans cette opinion, je l'ai dit, car Dieu voit les futuribles en eux-mêmes ; mais ce n'est pas toute la vérité, elle ne répond pas à la formule si nette et si juste de saint Thomas : Dieu ne voit rien hors de lui qu'il ne l'ait d'abord vu en lui-même. Il faut aller plus loin et rechercher si, avant tout décret, Dieu connaît dans son essence, comme raison éminente de tout être et représentative de toute vérité, ce que Pierre, par exemple, ferait si, à tel moment, il avait tel secours ou grâce ; c'est la question même.

Avant d'y répondre, un mot d'explication sur une formule souvent employée : Dieu est la raison ou le principe des possibles, des essences. Le terme « essences » peut prêter à l'ambiguité, parce qu'on ne l'entendra que de l'essence métaphysique, distincte des propriétés nécessaires ou accidentelles. Il n'en est pas ainsi ; Dieu est le principe de tous les êtres, non-seulement de leur essence générique ou spécifique, mais selon leur individualité même avec toutes leurs déterminations nécessaires ou accidentelles ; en un mot il est la raison des êtres au concret, et pas seulement de leur essence abstraite de ses propriétés et modifications.

Abordons la question et partons d'un fait, les existences. Un homme peut-il exister qui, à tel moment de sa vie, recevant telle grâce, tout à la fois consente et ne consente pas ? Non, c'est impossible, ce serait une contradiction immédiate. De toute nécessité, il consent ou il ne

consent pas. S'il consent, il le fait librement, pouvant ne pas consentir ; de même s'il ne consent pas, c'est librement, pouvant consentir. Cependant il est nécessaire que librement il consente ou ne consente pas. Qu'on essaie de concevoir le contraire, on n'y arrivera pas ; c'est le contradictoire, le oui et le non. Ce qui est vrai d'un instant l'est pour tous, pour toute la vie, dans toutes les circonstances où l'homme est en demeure de se déterminer entre deux partis, c'est-à-dire toutes les fois qu'il agit en homme ou en créature raisonnable. Il prendra un parti ou l'autre, il prendra l'un librement, pouvant prendre l'autre et *vice versa* ; mais il est nécessaire que librement il en choisisse un.

Si l'homme ne peut exister qu'avec ces déterminations, il n'est possible en Dieu et en lui-même, et Dieu ne le voit possible qu'avec ces déterminations. Tout ce qui est possible peut exister et ce qui ne peut exister n'est pas possible. Le seul homme possible, c'est l'homme qui, s'il était crée à tel moment et sous tel secours, consentirait ou ne consentirait pas, ne pourrait en même temps consentir et ne pas consentir, consentirait librement, pouvant ne pas consentir, et librement ne consentirait pas, pouvant consentir ; mais, de toute nécessité, il ferait librement l'un ou l'autre. Pourquoi est-il le seul possible ? Parce que c'est le seul qui puisse exister.

Or Dieu, avant tout décret, est la raison éminente de tous les possibles, la raison de l'essence, des propriétés, des facultés, des actes et des modes jusqu'à leur dernière individualisation ; donc aussi des déterminations libres, sans lesquelles l'être libre ne peut exister, n'est pas possible. Si Dieu en est la raison par son essence, c'est aussi dans son essence qu'il les voit, et la question est résolue.

On dira peut-être : Comment Dieu peut-il voir dans son essence nécessaire un acte libre de la créature, comment surtout peut-il voir que l'homme se déterminerait à tel parti plutôt qu'à tel autre, puisque sa détermination est

libre et qu'il peut aussi bien choisir l'autre ? A cette objection il y a plus d'une réponse. Il est d'abord certain que Dieu, avant tout décret, est la raison de nos actes libres, de leur liberté et du mode selon lequel ils sortent de notre volonté ; l'acte libre doit être constitué dans son essence avant d'être l'objet d'un décret divin. Dieu voit que l'homme se déterminerait à un parti plutôt qu'à l'autre parce que, en vertu de la nature même des choses, il doit se déterminer à l'un ou à l'autre ; et, bien qu'il le fasse librement, il ne peut se déterminer qu'à un seul en même temps. Dieu qui connaît tout ce qui suit de la nature des choses dont la raison est dans son essence infinie, connaît nécessairement la libre détermination de l'homme.

Et vous aussi, conclura un prémotioniste, vous aboutissez à un mystère ; c'est vrai, mais pas autre que le mystère même de la création et de la manière dont les êtres finis sont en Dieu. Si quelque Bannésien pouvait m'expliquer comment un grain de sable a sa raison d'être dans l'essence divine, peut-être pourrais-je lui dire comment Dieu voit les futuribles libres dans cette même essence.

J'ai résumé dans ce paragraphe quelques-unes des objections qu'on oppose au système prémotioniste ; il serait possible d'en ajouter d'autres. Ainsi les Bannésiens, après saint Thomas, distinguent la volonté comme nature et la volonté comme faculté ; comme nature, c'est la puissance physique même ; comme faculté, cette même puissance, mais en acte, à l'état moral ; ils requièrent une même prémotion physique pour l'une et pour l'autre. Qui comprendra cependant que la même motion convienne à deux états aussi différents que l'état physique et l'état moral ? Si les prémotionistes voulaient être fidèles au principe dont ils font comme le palladium de leur système : Dieu meut les êtres selon leur nature, ils devraient dire : Dieu meut physiquement la volonté comme nature, moralement, la volonté comme faculté. Ainsi encore ils requièrent une prémotion physique pour l'acte indélibéré et pour l'acte délibéré ; dans le premier cas elle entraine la nécessité ;

pourquoi pas dans le second? Tout agent agit selon sa nature, l'agent physique physiquement ; or agent, motion, action physique et liberté morale, s'excluent comme cercle et carré.

Si ces difficultes venaient de moi je saurais qu'en penser ; ce sont celles que les docteurs molinistes, Jésuites ou autres, opposent depuis trois siècles aux Bannésiens ; ils en demandent une solution nette et précise ; à leur sens, ce n'est pas assez de leur alléguer un texte ou l'autre de saint Thomas, puisque la discussion roule sur l'interprétation même de ces textes. Personne ne doute que saint Thomas n'ait compris, expliqué, autant que le permet l'humaine faiblesse, l'accord entre l'action de Dieu et la liberté de l'homme; mais comment l'a-t-il entendu ? est-ce à la manière prémotioniste ? C'est là une question préliminaire qui doit être résolue avant que l'on puisse apporter l'autorité du Docteur Angélique comme argument. Si le Père Dummermuth avait consacré quelques pages à expliquer comment, sous les formules si rigides de Bannez et d'autres rapportées plus haut, la liberté reste entière, à l'expliquer, non pas en apportant des passages très connus de saint Thomas, ou en se bornant à affirmer que la prémotion, bien loin de détruire la liberté, la perfectionne et la fortifie, mais par des principes clairs, des arguments tirés de la métaphysique des choses, qui démontrent que l'homme, sous la prémotion ou la grâce efficace, peut consentir, ou ne pas consentir, d'une puissance vraie, réelle, prochaine et réductible a l'acte, si, dis-je, il avait fait ce travail, il aurait plus avancé la cause bannésienne que par les innombrables citations dont il a rempli son livre.

Tout le but du R. P. est de démontrer que saint Thomas a enseigné la prédétermination ; son livre n'a pas d'autre raison d'être. Dans l'état actuel du litige entre Bannésiens et Molinistes, ce n'est pas assez. En cette affaire, il y a une question qui prime celle de l'autorité, même de l'autorité de saint Thomas : la prédétermination physique est-elle admissible suivant les lumières de la raison et d'après les

principes de la métaphysique naturelle et surnaturelle ? Il y a, dans l'enseignement catholique, une opinion théologique qui le nie absolument : les Souverains Pontifes ont déclaré cette opinion probable, pure de toute affinité avec l'erreur, exempte de toute condamnation ; il est permis à qui veut de la suivre, même contrairement à l'autre opinion qui réclame pour elle l'autorité du Docteur Angélique. Evidemment, en l'état, cette autorité ne peut trancher le débat. Cependant faisons comme le P. Dummermuth, demandons à saint Thomas s'il a admis la prédétermination physique. Le R. P. veut d'abord démontrer qu'il l'a certainement enseignée, puis il répond aux preuves contraires apportées par le P. Schneemann. Je suivrai une marche inverse, elle me donnera la facilité de rétablir dans leur vrai sens plusieurs textes de saint Thomas et préparera ainsi la réfutation des arguments du docteur prémotioniste.

L. Baudier, S. J.

(*A suivre*).

VARIÉTÉS

LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES (1).

Sixième et dernier article.

La formation intellectuelle des élèves des grands séminaire, forme la troisième partie de l'ouvrage de M. le Supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice. Elle se divise en trois sections : la première a pour objet des observations générales sur les études à faire dans les grands séminaires ; dans la deuxième, il est traité des cours de philosophie, et dans la troisième, des cours de théologie. Quelques mots suffisent pour résumer ces observations. Nous le faisons en trois paragraphes.

§ 1. — *Observations générales sur les études dans les grands séminaires.*

M. le Supérieur général fait ici la distinction entre la science compétente nécessaire aux pasteurs des âmes, et la science éminente qui est celle des docteurs. L'objet des études des grands séminaires est d'acquérir la première, et l'enseignement élémentaire doit être en rapport avec la partie moyenne des élèves. « Le professeur doit donc se borner à des notions nettes, fondamentales, mais succinctes

(1) *Tradition de la compagnie des Prêtres de Saint Sulpice pour la direction des grands séminaires, par* M. J. H. Icard, *Supérieur général de la compagnie de Saint-Sulpice.*

de la doctrine, avec les preuves les plus décisives : ce qui ne l'empêche cependant pas de faire entrevoir aux élèves plus intelligents des horizons plus larges.» Quant à l'enseignement supérieur, il est utile pour quelques-uns seulement, à savoir ceux qui sont spécialement chargés de défendre la vérité contre les erreurs qui attaquent la doctrine de l'Église, et d'éclairer ceux qui seraient exposés à se laisser séduire par l'erreur. Si l'on n'admettait au séminaire que les personnes capables de profiter de cet enseignement supérieur, les prêtres seraient en trop petit nombre, et le but qu'on se propose ne serait pas atteint. Si l'on partageait les élèves des séminaires en deux catégories, l'une pour l'enseignement ordinaire, l'autre pour l'enseignement supérieur, on se jetterait dans des difficultés aussi nombreuses qu'inextricables. L'enseignement supérieur des sciences ecclésiastiques doit donc être donné à sa vraie place, dans les Facultés de théologie, auprès desquelles il est d'ailleurs très facile d'établir des séminaires d'une parfaite régularité.

M. Icard parle donc uniquement des études auxquelles doivent se livrer les directeurs de séminaires. On n'admettrait pas dans la compagnie de Saint-Sulpice des sujets qui n'auraient pas suivi les cours de philosophie et de théologie avec un succès qui les plaçât au-dessus de la moyenne. On les prépare au professorat à l'Institut catholique de Paris ou à la procure de Rome, puis ils reçoivent une formation spéciale dans le noviciat qu'on appelle *Solitude*. Après cette préparation, ils sont envoyés dans les séminaires, et ils suivent, pour leurs études, les règles qui leur sont imposées par leur position. M. le Supérieur général recommande aux jeunes professeurs de s'appliquer sérieusement à l'étude des matières qu'ils sont appelés à enseigner, tout en leur faisant des recommandations pour conserver leur santé.

M. Icard indique en suite la méthode à suivre pour la préparation et la direction d'un cours. Son premier travail est l'étude du traité qu'il doit enseigner ; il se rend compte,

en parcourant la table de l'auteur, de la place que ce traité occupe ; puis il étudie chaque article, en ayant soin de se tenir en avant sur ses élèves, pour n'être pas surpris et mieux envisager les questions. Il ne doit pas commencer par étudier beaucoup d'auteurs, mais un ou deux des meilleurs, puis noter à chaque article les explications qui lui semblent nécessaires.

C'est assez dire qu'il faut suivre un auteur et non dicter des cahiers. Cette dictée fait perdre un temps considérable ; l'enseignement renfermé dans des manuscrits n'a aucun contrôle, et jamais un manuscrit n'aura la clarté d'un livre. L'auteur peut n'être pas parfait ; mais il faudrait se garder de le déprécier, car on découragerait les élèves : il faut le suivre fidèlement, en le complétant, s'il est nécessaire, par des explications qui, bien données, corrigeront ce qui peut être défectueux dans l'auteur, sans nuire au prestige qu'il doit toujours conserver. Jamais il ne devient nécessaire de changer l'ordre adopté par l'auteur dans un traité.

Dans les questions controversées, il faut apporter une grande prudence ; avoir en vue, d'abord, la vérité de la doctrine ; mais éviter tout ce qui serait capable d'amener des divisions dans le clergé. On peut, sans doute, être dans la nécessité d'enseigner certains principes qui ne sont pas goûtés par tout le monde ; mais il y a toujours une manière de le faire sans froisser personne. Il peut arriver aussi que, dans ces sortes de questions, l'auteur favorise un peu trop un sentiment que d'autres auteurs, peut-être avec raison, favorisent moins. Il est facile d'exposer la doctrine sans déprécier l'enseignement de l'auteur.

Le professeur obtiendra ces résultats par l'étude approfondie qu'il aura faite de l'auteur classique. Il aura soin, pour se rendre capable de bien expliquer ses leçons, de se rendre compte des définitions, de la définition du mot, de la définition de la chose, puis de bien comprendre les divisions, les divers rapports sous lesquels chaque point de doctrine doit être envisagé ; il se met ainsi en mesure de saisir tout ce qu'il peut y avoir de défectueux ou d'incom-

plet dans l'intelligence de ses élèves, et il voit en même temps les moyens à prendre pour rectifier ou compléter la doctrine dans leur esprit.

M. le Supérieur général montre alors comment un bon professeur se rend compte à lui-même de la valeur des différentes preuves apportées par l'auteur, de la manière de les faire ressortir suivant la portée et l'intelligence de ses élèves, des moyens à employer pour rendre son cours utile et intéressant.

Quant à la méthode à suivre pendant le cours, elle est généralement la suivante. On commence, si on le croit utile, par résumer les matières du cours précédent. Le professeur peut le faire faire par un des élèves. Il donne alors quelques nouvelles explications, s'il le croit utile. Il en vient aux interrogations, puis il donne ses explications, soit dans l'intervalle des interrogations, soit après les avoir terminées, suivant qu'il le croit préférable. Son travail doit être de se rendre compte de la manière dont les élèves ont compris les matières, et des nouvelles explications qu'il aurait à donner. Il doit permettre qu'on lui demande des éclaircissements, même qu'on lui pose des objections, et c'est à lui de juger de leur importance (1).

Les moyens d'émulation sont: 1° les travaux écrits, pour lesquels on donne environ une semaine ; 2° les exercices hebdomadaires, consistant dans une argumentation et des

(1) M. le Supérieur général fait ici une remarque qui montre la délicatesse que nous avons signalée, t. LIV, p. 427, toutes les fois qu'il y aurait lieu de faire publiquement une observation à une personne en particulier. Il pourrait, dit-il, se trouver des jeunes gens irréfléchis qui se permettraient des réflexions inopportunes. Le professeur devrait alors écarter d'un mot ces interruptions. Il n'est, assurément, aucun séminaire où il ne se soit trouvé de ces personnes un peu trop sans gêne, se permettant d'élever la voix à contre-temps, même d'une manière peu respectueuse pour le professeur. Dans une circonstance de ce genre, il n'arrivera jamais à MM. de Saint Sulpice de faire autre chose que d'écarter, comme dit M. le Supérieur général, la question proposée. S'ils ont à faire une observation à un séminariste, ils la lui font en particulier.

interrogations ; 3° les examens semestriels, l'un écrit, dans la salle même de l'examen, l'autre oral. L'examen oral se fait en tirant, dans une urne, une ou plusieurs questions auxquelles on doit répondre. Chacun des directeurs donne sa note, et il faut atteindre une moyenne résultante pour être appelé à participer à l'ordination. Dans quelques séminaires, on soutient, à la fin de l'année, des thèses solennelles, et plusieurs reçoivent des prix ou des diplômes d'honneur. On peut enfin se présenter pour les grades académiques.

§ 2. — *Du cours de philosophie.*

Le cours de philosophie comprend la logique, l'ontologie ou métaphysique, la cosmologie, la théodicée, l'anthropologie et la morale.

M. le Supérieur général recommande beaucoup l'enseignement de la logique et la forme scolastique, non seulement dans la manière de procéder, mais encore dans le *compendium* que chacun doit faire après les cours. Les règles à suivre dans l'étude des vérités fondamentales de la philosophie sont l'objet de plusieurs avis utiles.

Pendant le cours de philosophie, on consacre un certain temps à l'étude des sciences exactes, physiques et naturelles. Ce cours a pour objet de suppléer à ce qui a pu manquer à cet endroit dans l'instruction des élèves. Cette étude a encore pour but : 1° de cultiver l'intelligence et de l'élever à Dieu par la contemplation des œuvres de la création ; 2° de donner aux ecclésiastiques les connaissances nécessaires pour être au niveau de leur position ; 3° de les mettre en état de comprendre les rapports qui existent entre les sciences et la religion.

Pour mieux graver dans l'esprit des élèves les matières qu'ils étudient, on fait dans la soirée des conférences sur ces matières : plusieurs sont réunis ensemble sous la présidence d'un des plus forts, pour revoir ce qui a été déjà discuté dans les cours.

On donne enfin quelques leçons particulières à ceux qui désireraient se préparer au baccalauréat.

§ 3. — *Du cours de théologie.*

Le cours de théologie comprend les saintes Écritures, le dogme, la morale, la discipline canonique, l'histoire.

Le respect pour les saintes Écritures a toujours été un cachet distinctif du séminaire de Saint-Sulpice. Le pieux fondateur de la compagnie avait fait orner avec soin une bible qu'il plaçait dans sa chambre sur un petit trône. Deux ou trois fois la semaine, on fait un cours d'Écriture sainte, et le règlement du séminaire prescrit à chacun de lire chaque jour la sainte Écriture pendant une demi-heure. M. le Supérieur général donne ici des avis précieux sur la manière de lire et d'étudier le texte sacré.

En parlant de la théologie dogmatique, M. Icard parcourt rapidement les divers traités dont elle se compose, et recommande d'une manière particulière les études nécessaires pour combattre avec fruit les erreurs les plus dangereuses. Il désire qu'on approfondisse les encycliques *Mirari vos*, *Quanta cura* et *Immortale Dei*. L'auteur nous fait remarquer les erreurs les plus funestes aux âmes, à l'Eglise et à la société. Ce sont le naturalisme, l'athéisme politique, l'indifférence systématique en matière de religion, la subordination de l'Eglise à l'Etat dans l'exercice public du culte extérieur et dans le jugement des matières mixtes. Après quelques observations au sujet du traité de la révélation, M. le Supérieur passe au traité de l'Église. Les recommandations qu'il fait alors sont trop importantes pour ne pas les rapporter en entier. « La primauté d'honneur et de juridiction du Souverain Pontife dans l'Église universelle n'a jamais été mise en doute parmi les catholiques ; mais tous n'ont pas également compris les conséquences de cette primauté, qui est la pierre fondamentale sur laquelle N. S. a voulu édifier son Église, pour en assurer l'unité et la perpétuité. Des paroles des saints Pères mal

interprétées, quelques faits de l'histoire présentés sous un faux jour, ou fort contestables, ont fait naître dans l'esprit d'un certain nombre de théologiens, l'idée que le Souverain Pontife, bien qu'il eût la mission d'enseigner l'Église, ne jouissait pas cependant d'une infaillibilité personnelle et absolue dans les matières relatives à la foi et aux mœurs ; qu'il n'avait pas non plus un pouvoir suprême et indépendant du corps des Pasteurs, pour régler ou modifier la discipline générale de l'Eglise. Ces doctrines nouvelles, dont on n'aperçut pas d'abord le venin, ni le danger, introduites dans la Sorbonne, prévalurent peu à peu en France, dans le clergé séculier, ainsi que dans la plupart des ordres religieux, et elles exercèrent sur l'enseignement public une influence à laquelle bien des membres de la compagnie de Saint-Sulpice ne surent pas se soustraire. Très heureusement, ces innovations demeurèrent pour eux, comme pour la plupart des Evêques et des Prêtres, dans la région des spéculations ; car l'on convenait que tous, fidèles et Pasteurs, devaient une soumission intérieure aux constitutions dogmatiques, avant même l'acceptation de l'Église universelle. La conduite constante de la partie la plus saine du clergé, et des déclarations faites au Souverain Pontife en plus d'une occasion, ne permettent pas de douter que cette obéissance ne fût rendue aux décrets du Saint Siège. Si, en matière de discipline, on croyait pouvoir ne pas se conformer à quelques prescriptions contraires aux usages de France, on se fondait sur des coutumes anciennes, que l'on présumait suffisamment fondées sur l'assentiment de l'Église Romaine. Nous sommes bien loin de justifier ce qui se fit alors, mais nous comprenons bien qu'on put se tromper de très bonne foi, et nous pouvons affirmer que les doctrines soutenues alors n'altérèrent jamais, parmi nos anciens, le respect profond et l'obéissance filiale envers le Saint Siège : on n'a jamais eu, grâce à Dieu, de reproche à faire à la compagnie sous ce double rapport. »

M. Icard cite alors les mémoires du cardinal Consalvi, rap-

portant la conduite de M. Emery dans l'assemblée réunie par l'empereur Napoléon 1er, où il exposait son plan de conduite vis-à-vis du Pape. Il cite encore le passage d'une lettre écrite par ce vénérable Supérieur à un de ses amis. « J'ai fait dire à Sa Sainteté que la distinction du Pape qui parle *ex cathedra* et du Pape qui parle comme personne privée, n'était, par rapport à moi, d'aucun usage ; que je ne soutiendrais jamais une opinion que je saurais n'être pas la sienne. » Et comme le cardinal Dugnani s'abstenait d'aller voir souvent M. Emery dans la crainte de compromettre la compagnie de Saint-Sulpice, celui-ci répondit : « Monseigneur, si la maison de Saint-Sulpice devait être détruite, elle ne pourrait pas périr pour une plus belle cause que celle de l'Eglise Romaine. » Après ces citations, M. le Supérieur général continue comme il suit : « Disposés comme ils l'étaient à l'égard de la sainte Eglise Romaine, éclairés de plus par l'expérience de l'abus que l'on avait fait dans le parti janséniste, et dans le clergé constitutionnel, des fameux articles de la déclaration de 1682, les membres de la compagnie n'eurent aucune peine à les abandonner, après la révolution. Il n'en restait pas un seul, à notre connaissance, qui demeurât attaché aux maximes consignées dans cette déclaration, plusieurs années avant que s'ouvrît le concile du Vatican. Nous avons tous adhéré d'esprit et de cœur aux définitions de ce concile, qui sera célèbre dans les annales de l'Eglise, et nous en avons accepté, sans réserve, toutes les conséquences, bénissant Dieu qui a fixé pour jamais ces points essentiels de la doctrine catholique sur le magistère infaillible du Souverain Pontife, et sa suprême juridiction sur l'Eglise universelle. Il n'y a plus désormais d'opinions diverses, il n'y a plus de controverse possible là-dessus pour des catholiques. » M. le Supérieur cite alors ces paroles de M. Olier : « La sagesse incarnée s'est établie en saint Pierre comme dans une pierre inébranlable par la solidité de sa lumière. » Il montre ensuite qu'aujourd'hui il est plus nécessaire que jamais de s'attacher au Saint Siège : « Dans notre enseigne-

ment public, dit-il, comme dans nos conversations intimes, nous nous attacherons, non seulement aux définitions solennelles données par le Saint Siège, ce dont on ne pourrait se dispenser sans cesser d'être catholique, mais aux sentiments que nous savons être les plus approuvés, les plus conformes aux traditions de l'Eglise Romaine, mère et maîtresse de toutes les Eglises. On est toujours en sûreté, quand on marche dans cette voie. Nous ne négligerons rien pour inspirer les mêmes idées aux ecclésiastiques qui nous sont confiés ou qui s'adressent à nous. En contribuant à les affermir dans ces fortes et salutaires maximes, nous répondrons à un des besoins les plus urgents de notre époque. »

Parlant ensuite de la théologie morale, M. le Supérieur général recommande aux professeurs de montrer bien clairement en quoi elle consiste, et de réfuter les principes qu'on voudrait aujourd'hui substituer à ceux qui doivent être le fondement de notre conduite ; il signale les divers sentiments souvent émis par les auteurs, et donne comme guide la théologie morale de saint Alphonse de Liguori.

Il n'y a pas, au séminaire de Saint-Sulpice, de cours proprement dit de théologie ascétique ; mais il est remplacé par les instructions spirituelles dont il a été parlé plus haut, à l'occasion de l'explication de la méthode d'oraison, des lectures spirituelles, des sujets d'oraison et des entretiens qui se font pendant les retraites.

Le cours de droit canonique a lieu dans tous les séminaires. Dans quelques-uns, il est uni au cours de théologie morale, et dans d'autres il se fait à part.

On consacre à l'histoire ecclésiastique le temps dont on peut disposer pour cette étude. On lit au réfectoire une histoire générale de l'Eglise et des histoires particulières. On fait encore un cours d'histoire ecclésiastique pour fixer l'attention des élèves sur les points les plus importants.

Au dernier chapitre de cet ouvrage, il est question du cours de pastorale ou diaconales. Ce cours est destiné aux élèves qui se disposent d'une manière prochaine à l'ordina-

tion de la prêtrise et au saint ministère. Il comprend deux parties : la première a pour objet une explication du sixième précepte du décalogue, plus développée qu'elle ne pourrait l'être dans les cours ordinaires ; la seconde comprend les avis pratiques à donner pour l'exercice du saint ministère.

CONCLUSION

Cet ouvrage, comme nous le voyons, est de la plus haute importance pour les ecclésiastiques appelés à la direction des séminaires, œuvre si importante pour le bien de l'Eglise. Plus on s'applique à y réussir, dans la mesure où on est appelé à le faire, plus on sent la sagesse que renferment les traditions de Saint-Sulpice. Ces traditions, quoi qu'on en dise, ne sont pas immobiles, comme le prouvent suffisamment les modifications apportées au règlement depuis trente ans ; mais on ne se presse pas de les faire, et il en résulte qu'on n'a pas à revenir sur ces changements, comme il arrive trop souvent dans les établissements où la tradition n'a aucune autorité. Tout y est marqué au coin de la sagesse, et si nous devons avoir un désir, c'est de ne nous écarter jamais de la voie que nos pères nous ont tracée. *Hanc viam tenuere omnes sancti.*

LE VAVASSEUR,
Directeur du séminaire du Saint-Esprit.

ACTES DU SAINT SIÈGE

SAINT-OFFICE

Règles à suivre pour constater la validité du baptême.

Em. Princeps. — Episcopus Savannensis exponit quod inter ceteros difficilis solutionis casus qui in his Fœderatorum Americæ septentrionalis Statuum ecclesiasticis provinciis, ac in hac quoque mea diœcesi occurrunt, reperitur etiam sequens :

Frequenter contingit, ut duo acatholici inter se contraxerint matrimonium et ignoretur utrum sive uterque, sive alteruter fuerit baptizatus. Ejusmodi matrimoniis inter duos acatholicos, aut sine dispensatione inter catholicum unum et acatholicum alterum, initis, in nulla ex diœcesibus nostris obstat impedimentum clandestinitatis. Contracto ita matrimonio, haud raro evenit, ut compars compartem deserat. Post aliquod tempus partes ita separatæ non infrequenter ad alias nuptias convolant, superstite altera parte.

Scio equidem casu quo, spectata qualitate probationum pro et contra, dubitetur num vel alteri vel utrique parti collatum fuerit baptisma, standum esse pro valore matrimonii cum tali dubio ac sine dispensatione contracti, usquedum non constet illud fuisse invalidum; verum deficientibus ceteris pro utraque parte probationibus, quæro num in ordine ad matrimonii contracti validitatem vel nullitatem, collatio vel non collatio baptismi, dum ignoratur, ex principio præsumptionis definienda sit. In

dubiis id affirmat bonæ mem. archiep. Patr. Henrick ; in *Theologia* enim sua *morali* (trac. XXI, n° 48) hæc habet : « Si de consortis baptismo non constet, nec certum haberi queat testimonium in eam propendere, oportet sententiam de baptismo et matrimonii valore, cui favent indicia et adjuncta. »

Quod si recte ita sentit laudatus Henrick, quæro ulterius utrum, dum baptismi collatio ignoratur, principium præsumptionis in ordine ad valorem matrimonii contracti, rite applicetur in articulis sequentibus :

1° Si pars vel partes acatholicæ parentes habuerint pertinentes ad sectam quæ baptismum respuit, hic non est præsumendus.

2° Idem resolvendum, si parentes habuerint pertinentes ad sectam quæ infantium baptismum non admittit, seu in qua non confertur nisi adultis, v. g. annum ætatis trigesimum jam adeptis, quemadmodum res se habet in secta Baptistarum.

3° Idem pariter resolvendum, si parentes habuerint qui dum in vivis essent, professi sint se nolle ad ullam sectam pertinere, seque Ens supremum honestis potius, ut aiunt, moribus, quæ speciali aliquo cultu honorare.

4° Si parentes habuerint pertinentes ad sectam quæ eumdem ut necessarium habet, vel in qua saltem ordinarie administratur, et iidem parentes in secta sua zelosi fuerint, præsumendus est baptismus. At quid, si parentes in secta socordes fuerint, aut ad sectam pertinuerint, quæ baptismum quidem non respuit, sed eum non habet ut necessarium et in qua ordinarie non administratur ? An in utroque aut alterutro casu præsumendus baptismus vel non ?

5° Si juxta unius tantum parentis secta et animi ut supra zelosam dispositionem præsumptio favet baptismo, et in educatione prolis de facto et indubie primas habuerit partes, præsumendus est baptismus.

Idem resolve, si facta inquisitione, ignoretur aut non satis constet utrum primas habuerit partes : baptismus

enim in ordine ad matrimonium præsumendus est cum conjugium semel initum censendum sit validum quamdiu obex se prodat. Sed quid si certo constet, illius qui de facto et indubie primas in educatione habuit partes sectam et animi dispositionem non favere baptismo, dum alterius secta et animi dispositio eidem favet?

6° Casu quo nulla pro baptismo militat præsumptio, applicanda est regula : factum non præsumitur, sed probandum est. Hujus regulæ applicatio in his Fœderatis Statibus ubi inter acatholicos plurimi sunt, qui de baptismo infantibus suis conferendo nihil aut parum curant, potiori forte jure locum habere debet, quam in multis aliis regionibus,

Quæstiones præfatæ ideo præcipue proponuntur, ut ex earum solutione norma habeatur, juxta quam tuto procedi possit in his præsertim casibus :

1° Dum ex duabus partibus acatholicis ad invicem ut supra separatis, altera in gremium Ecclesiæ recipi postulat, et ad alias nuptias convolavit aut convolare cupit.

2° Dum pars catholica ab acatholica ut supra separata, cum alia conjungi postulat, aut cum alia jam juncta, ad sacramenta admitti exoptat.

Feria IV, die 1 Augusti 1883.

In congregatione generali S. R. et Universalis Inquisitionis habita coram Em. ac Rev. D. D. S. R. Cardinalibus in rebus fidei Inquisitoribus generalibus propositis suprascriptis dubiis, et præhabito voto D. D. Consultorum, Em. decreverunt.

Ad. 1. *Affirmative*, peracta tamen investigatione in singulis casibus.

Ad. 2. Nempe : Utrum dum baptismi collatio ignoratur principium præsumptionis in ordine ad valorem matrimonii conctracti rite applicetur, in articulis sequentibus? — Responderunt : *Affirmative* quoad *primum*, *secundum* et *tertium* articulum et quoad primam partem *quarti* et primam partem *quinti* numeri, ut in hoc postremo arti-

culo, post verba *habuerit partes*, addatur : *neque alter conjux cognoscatur positive contrarius collationi baptismi, præsumendus est baptismus.* In reliquis casibus qui adnotantur in secunda parte numeri *quinti* recurrendum est ad S. Sedem, expositis omnibus rerum, locorum et personarum adjunctis, aliisque ad rem facientibus.

Ad. 6. Provisum in præcedentibus.

I. Pelami, *S. R. et Universalis Inquisitionis Not.*

II

S. C. des Indulgences

Indulgence quotidienne de 200 jours pour la récitation de la prière suivante en l'honneur de S. Thomas d'Aquin. (Rescrit du 3 juillet 1885).

Oratio ad Sanctum Thomam

Scholarum catholicarum Patronum

Doctor Angelice, sancte Thoma, Theologorum Princeps et Philosophorum Norma, præclarum christiani orbis decus et Ecclesiæ lumen, scholarum omnium catholicarum cœlestis Patrone, qui sapientiam sine fictione didicisti et sine invidia communicas, ipsam Sapientiam Filium Dei deprecare pro nobis : ut, veniente in nos spiritu sapientiæ, quæ docuisti intellectu conspiciamus et quæ egisti imitatione compleamus, doctrinæ et virtutis quibus in terris solis instar semper eluxisti participes efficiamur, ac tandem earum suavissimis fructibus perenniter tecum delectemur in cœlis Divinam Sapientiam collaudantes per infinita sæcula sæculorum. Amen.

III.

S. C. DE L'INDEX

Feria VI die 31 decembris 1886.

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum S. R. E. Cardinalium a Sanctissimo Domino nostro Leone Papa XIII Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, mandavit et mandat in Indicem librorum prohibitorum referri quod sequitur opusculum, a Sacra Romana Universalis Inquisitionis Congregatione damnatum atque proscriptum:

Casus moralis. Pise, 1886, Typ. Mariotti. Decr. S. off. Feria IV die 15 septembris 1886.

Auctor (abbé L.-A. Bossebœuf) operum quorum titulus : *Le Syllabus sans parti pris.* Paris, 1885, 1 vol. in-16, pag. XIII — 365. — *L'Encyclique Immortale Dei, le Syllabus et la Société Moderne.* Tours, 1886, 1 vol. in-12, pag. LVI — 365, prohib. Decr. 14 decembris 1886, laudabiliter se subjecit et eadem reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum opusculum damnatum atque proscriptum, quocumque loco et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum ordinariis aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. I. C. a secretis relatis, Sanctitas Sua

decretum probavit et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.

Datum Romæ die 31 decembris 1886.

Fr. Thomas Maria, *episc. Sabinem. Card.*
Martinelli, *præf.*
Fr. Hieronymus Pius Saccheri, *Ord. Præd.*
S. Ind. Congreg. a Secretis.

Feria V die 10 Martii 1887.

Eadem Sacra Congregatio... mandavit et mandat in Indicem librorum prohibitorum referri quod sequitur opusculum a Sacra Romana Universalis Inquisitionis Congregatione damnatum atque proscriptum decr. fer. V 9 Martii 1887 :

Le Pape et l'Allemagne — Rome, Typographie 2. Arcion, 111 — 1 mars 1887. Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædictum opusculum damnatum atque proscriptum, quocumque loco et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut editum legere vel retinere audeat, sed locorum ordinariis aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus illud tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papæ XIII per me infrascriptum S. J. C. a secretis relatis, Sanctitas Sua decretum probavit et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.

Datum Romæ die 10 martii 1887.

Fr. Thomas Card. Martinelli,
episc. Sabinen. Præf.
Fr. Hieronymus Pius Saccheri,
Loco + Sigilli *Ord. Præd. S. Ind. Congreg. a secretis.*

IV

LETTRE DE SA SAINTETÉ LÉON XIII A L'ARCHEVÊQUE DE COLOGNE

Venerabili Fratri PHILIPPO, *archiepiscopo Coloniensi, Coloniam.*

LEO PP. XIII

Ex litteris tuis XIII. Cal. April. datis facile agnovimus, id quod jam erat Nobis persuasum, maximæ tibi curæ esse rei catholicæ in patria tua statum. Idque tibi laudi libenter damus : propterea quod iste animus, commune bonum tam studiose appetens, congruit cum tuæ dignitatis gradu, nec est alienus temporibus, quibus nunc apud vos Ecclesia defungitur. Nostrarum vero partium arbitramur esse cum tibi ad ea respondere, quæ vis ipse cognoscere, tum palam ostendere quid Sedes Apostolica sentiat de ea rogatione nuperrima, quæ ad res catholicas pertinet in regno Borussico ordinandas : de qua ipsa aliquot S. R. E. Cardinales sententiam rogavimus. — Nos quidem vel ab initio Pontificatus multum et serio cogitare de vobis instituimus, atque, ut ratio Nostri ferebat officii, consilium cepimus omnia conari, si qua ratione liceret pacatam tranquillitatem cum libertate legitima catholico nomini restituere. Cujusmodi voluntatem Nostram litteris consignavimus, nec solum iis quas vel augustum Imperatorem, vel ad serenissimum Dynastam dedimus, sed iis etiam quas ad tuum in Archiepiscopatu Coloniensi decessorem proximum misimus.

Quamobrem, ut erat proclive factu, a diuturna sollicitudine respirare, lætamque in spem ingredi cepimus, ubi placere intelleximus, contrarias libertati catholicorum leges, emendandi caussa retractari ; quo facto iter ad componenda dissidia muniebatur. Quæ vero consecuta

sunt, magis ad spes augenda, quam ad infirmandas valuerunt. Partim enim data est, partim datur temperadis iis legibus opera ; et quamquam non est impetratum de omnibus rebus, quas merito catholici adipisci cupiunt, plura tamen constituta sunt, quibus efficitur eorum conditio melior. Et sane illud vides quanti sit, romani Pontificis auctoritatem posse jam libere exercere atque explicare sese in multiplici et vario rerum genere, quæ Sedi Apostolicæ vel cum potestate publica, vel cum Episcopis populoque catholico intercedant. Deinde, quod tam sollicito studio expetebamus, plurium Diæceseon consultum est regimini longinqua orbitate sublata ; parœciis ad magnum numerum sui curiones præpositi : impedimenta, quæ potestatem episcopalem in disciplina regenda exercendisque judiciis prohibuerant amota. Restituta unum jam annum videmus Clericorum Seminaria quatuor : proximeque alterum instituendi in Limburgensibus, alterum in Osnabrugensibus facultas erit : quibus diœcesibus Seminarium suum nec sit, ex iis diœcesibus alumnos alio intra regni fines in Seminariis instituendos mitti licebit. Semel autem religiosorum sodalium revocatis vel aliquibus ordinibus, manabit latius vitæ actio christiana, plurimique ad perfectionem absolutionemque virtutis niti sine offensione poterunt. Qua re et catholicorum satis factum est honestissimæ voluntati, constat enim ordines religiosos in magno eorum fuisse desiderio, et ipsi civitati ad caritatis officia, ad fingendos mores populares, ad omne humanitatis lumen provehendum utilia adjumenta comparata. Hac igitur ratione facile intelligis, Venerabilis Frater, immitibus illis legibus aut abrogari, aut certe tantum derogari, ut tolerari minus moleste posse videantur. — Nihilominus erit Apostolicæ Sedis summam providentiam semper adhibere, omniaque circumspicere, ut ejusmodi rerum conditioni, quæ ab optimo abest, plura et ampliora quærantur. Ex altera parte conscientia Nos Apostolici muneris atque ipsa rerum gerendarum prudentia admonent, ut bonum

præsens idque certum anteponamus dubiæ spei atque incertæ expectationi majoris. Nam quemcumque rerum germanarum cursum tempora invexerint, illa certe magna sunt et Ecclesiæ profutura, præesse clero populoque sacra cum potestate Antistites : multitudinem catholicam posse præcepta fidei et morum a pastoribus suis accipere : sacrorum alumnos ad spem sacerdotii in Seminariis sancte erudiri : sodales ordinum quorumdam religiosorum ad omne decus evangelicarum virtutum animose contendere in luce atque oculis civitatum. — Illud restat, renunciare parochorum designatorum nomina. Sed ad hanc rem, quam sit Clerus vester sanctitatis officii retinens, testantur ea quæ edidit integritatis ac fortitudinis in maximis rerum difficultatibus documenta. De Clericis autem adolescentioribus jure sperandum, fore ut, ad munera sacerdotalia vobis auctoribus et ducibus instituti, illa ipsa virtutum exempla aliquando renovent. — Ceterum quod ad hoc caput pertinent jam septem ante annis recepimus, ipsoque anno proximo superiore idem confirmavimus. Nos quidem nolle in hac parte, sic re esse visum esset, Borussiæ postulata abnuere : proptereaque cum refigi reformarive leges, de quibus agitur, ceptæ sunt, æquum fuit obligatam fidem exsolvere. Neque est prætereundum, hanc esse unam omnium conditionem, quam Nos denique non recusavimus. Postremo totum hoc negotium, quod est de prodendis Curionum destinatorum nominibus, cum inter nos et administros regni Borussici agatur, quemadmodum ex litteris eminet ultro citroque missis, dabimus operam ut amice conveniat qua ratione rem interpretari, et quam sequi normam oporteat, si quando aliud Episcopus velit, aliud Præfectus Provinciæ contendat. Atque illæ ipsæ litteræ summatim sententiam continent Episcopi Fuldensis in eo quod attinet ad potestatem causasque exceptionis opponendæ.

Igitur, spectatis maxime rogationibus ejusdem Episcopi Fuldensis, quas quidem Senatus sancivit, cum lata lex, de

qua loquimur, multorum incommodorum remedium idque non commentitium, nec sane contemnendum afferat, eademque aditum ad pacem tam diu tantoque opere expetitam patefaciat, idcirco opus esse judicamus ut catholici viri ejusmodi rogationi, de qua ad alterum cœtum legum latorum referetur, assentiri ne recusent. Tute autem, Venerabilis Frater, pariterque Collegæ tui, quantum hortatione et auctoritate potestis, tantum conamini et efficite, ut quotquot istic catholici numerantur, omnino Apostolicæ Sedi confidant, in ejusque consiliis securi acquiescant : ipsa enim catholici nominis causam eadem semper vigilantia eodemque tenore caritatis, uti debet in Borussia tuebitur. Hac demum animus Noster cogitatione lætatur, futurum ut, deletis dissidiorum causis, et Clerus et populus catholicus universus animum gerant cum Episcopis suis perpetuo consentientem, imprimisque vereantur et colant, uti faciunt, Pontificem romanum, qui in Ecclesia et principium unitatis est, et vinculum incolumitatis.

Interea, cœlestium munerum auspicem et benevolentiæ Nostræ testem, tibi, Venerabilis Frater, et clero populoque tuo Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die VII Aprilis An. MDCCCLXXXVII, Pontificatus Nostri decimo.

LEO PP. XIII.

Amiens, imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18, Amiens.

PHILIPPE DE MAIZIÈRES

ET LE SONGE DU VERGIER

Troisième article.

La nomenclature des ouvrages de Philippe de Maizières n'a jamais été établie d'une façon complète, croyons-nous. Nous n'avons pas la prétention de donner ici une liste qui comprenne toutes ses lettres et toutes ses œuvres, mais nous nous sommes efforcé de grouper par ordre chronologique tous les renseignements que nous avons pu recueillir, soit dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, soit dans quelques publications plus récentes.

1361. Lettre à Gilles Aycelin de Montaigu, évêque de Thérouanne.

1362. Lettre à André de Auximo, protonotaire et secrétaire d'Urbain V.

» Lettre à l'évêque de Trévise pour lui recommander les chartreux de Montello.

» Lettre à Gérard de Dainville, évêque d'Arras.

1365. Lettre au comte de Savoie à propos de la croisade.

» Lettre au cardinal de Bologne.

» Lettre aux chanoines d'Amiens au sujet de la croisade.

1366. Lettre à Urbain V dans laquelle il déplore la perte de saint Pierre Thomas.

» Lettre à Boniface de Lapis, à propos de la mort de Jacques de Rubeis.

1368. Lettre à Thomas Farignano pour le féliciter de son acquittement.

» Lettre au chef d'une association de Pénitents pour leur annoncer l'envoi de reliques de S. Jean l'Évangéliste.

» Nova religio militiæ passionis Christi, première rédaction.

» Vita sancti Petri Thomasii.

1370. Lettre au cardinal d'Angleterre à l'occasion de la mort d'Urbain V.

» Composition de l'office de la Présentation.

16 mai 1376. Somnium Viridarii, texte latin.

1377 ou 1378. Le Songe du Vergier, traduction française.

1380. De laudibus beatæ Mariæ Virginis super *Salve sancta parens*.

» Lettre à Jean de Maizières, chanoine de Noyon, son neveu, sur les devoirs des prêtres.

» Le pèlerinage du povre pélerin et reconfort de son père et de sa mère.

Après 1380. Lettre à J. de Monte-Calvo et à Raoul de Saint-Géric.

» Réponse à Frédéric Cornaro, citoyen de Venise.

1384. Religio passionis Christi, nouvelle rédaction.

1389. Songe du vieil pélerin.

1390. Contemplatio horæ mortis.

» Soliloquium peccatoris cujusdam cum Deo.

» Le poirier fleury en faveur d'un grand prince.

1392. Testament.

» Oratio declamatoria et tragedica cujusdam ve-

terani solitarii Cœlestinorum in quatuor partes divisa.

1395. Epître au roi Richard II.

1396. Dernière rédaction de la Chevalerie de J.-C.

1397. Epître lamentable et consolatoire sur le fait de la déconfiture lacrimable du noble et vaillant roi de Honguerie par les Turcs.

Beaucoup de ces manuscrits ont été perdus à la Révolution, les autres sont dispersés dans diverses bibliothèques de France, de Belgique et d'Angleterre. Un seul ouvrage a été imprimé d'une façon complète, et même plusieurs fois, un seul a eu les honneurs d'une traduction : c'est la plus importante et la plus célèbre des œuvres de Philippe de Maizières, c'est le livre dont nous discuterons d'abord l'authenticité avant d'en donner une analyse succincte, c'est le *Songe du Vergier*.

Quelles sont les raisons qui le font attribuer à Philippe de Maizières ? Nous suivrons dans cette question un guide dont personne ne peut contester la compétence, M. Paulin Paris (1). Bien des discussions ont eu lieu à ce sujet ; neuf auteurs différents se sont vu attribuer le *Songe du Vergier*. Dans tout le moyen-âge, un seul ouvrage peut-être a donné lieu à tant de prétentions bibliographiques, c'est *l'Imitation de J.-C.* Le problème qui regarde le plus beau livre sorti de la main des hommes n'est pas encore résolu ; mais nous avons tout lieu de croire que la question du *Songe du Vergier* a reçu une solution satisfaisante en faveur de Philippe de Maizières. Nos lecteurs en seront bientôt, nous l'espérons, convaincus comme nous.

(1) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, t. XV, 1842, p. 354.

Procédons d'abord par voie d'élimination et écartons les rivaux qu'on avait voulu lui opposer. Voici leurs noms : Jean de Vertus (1), Charles de Louviers (2), Guillaume de Dormans (3), Alain Chartier (4), Philothée Achillini (5), Nicole Oresme (6), Jean de Lignano (7), et enfin le concurrent le plus sérieux, Raoul de Presles (8). Je ne cite que pour mémoire la curieuse méprise d'Antoine Duverdier qui, prenant le Pirée pour un homme, a cru pouvoir attribuer le *Songe* à un auteur inconnu, caché sous le pseudonyme de *Vergier* (1). Un écrivain allemand, Philippe Eldenburger, a trouvé le secret de renchérir sur tous les autres. D'après lui, c'est l'empereur Charles-Quint lui-même qui a fait imprimer cet ouvrage pour favoriser les Protestants(10).

(1) *Traités des droits et libertés de l'Église gallicane*, t. II, p. 1 à 9.

(2) Savaron, traité : *Que les lettres sont l'ornement des rois*, p. 16. — Naudé, *Addition à l'histoire de Louis XI*, p. 360. Voir *Bibl. Univ.* de Michaud, art. *Louviers* ; Mézeray. *Mém. hist. et critique*, (Amsterdam, 1753) p. 77 ; Léopold Marcel, *Recherches sur l'auteur du Songe du Vergier*, dans la Revue critique de législation et de jurisprudence, t. XXI et XXII.

(3) Goldast, *Monarchia sancti Romani Imperii*, t. I, p. 58. Il a pris le nom d'un pays pour un nom d'homme.

(4) Goldast. *De regno Bohemiæ*, III, ch. 13, p. 355.

(5) Goldast, *Monarchia Sancti Romani Imperii*, t. I, p. 58.

(6) M. Paulin Paris a cité sur ce point Baillet, (*Jugem. des savants* t. II, p. 32. Il se trompe, car à l'endroit indiqué cet auteur attribue le *Songe du Vergier* à Philippe de Maizières. De son côté, Michelet croit qu'Oresme pourrait bien avoir travaillé à cet ouvrage. — Cf. Francis Meunier, *Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme*, p. 134.

(7) Camus, *Lettres sur la profession d'avocat* et *Bibl. choisie des auteurs de droit*, t. II, p. 460. (Edit. 1818).

(8) Lancelot, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XIII, p. 607 et suiv. — Moréri, *Grand dictionnaire historique*, 1759, t. VII, p. 103 et t. VIII. — Barbier, *Dict. des anonymes*, n° 17,171.

(9) *La Bibliothèque d'Antoine Duverdier*, Lyon, 1580, in-fol.

(10) *Notitia Imperii*. 1re édit.

Un auteur français, l'abbé Ladvocat, a pris un moyen plus sûr de ne pas se tromper. Dans différents articles de son dictionnaire, il attribue successivement le *Songe du Vergier* à Charles de Louviers, à Raoul de Presles et à Philippe de Maizières (1).

Il nous est facile d'écarter tout d'abord plusieurs personnages dont nous avons donné les noms. Jean de Vertus n'a pu exister à cette époque, comme l'a bien prouvé le savant Lancelot (2). De son côté, M. Paulin Paris a employé non moins d'érudition pour contester l'existence de Charles de Louviers (3). Guillaume de Dormans était mort en 1376, cinq ans avant la publication du *Somnium*, et Alain Chartier devait voir le jour cinq ans seulement après.

Quant à Philothée Achillini, on s'aperçoit facilement que ce nom est supposé. Quel personnage cache ce pseudonyme? Est-ce Jean de Vertus, comme le pense La Monnoye? (4). Il apporte pour soutenir cette thèse impossible des raisons plus ingénieuses que plausibles; il voit en effet une conformité frappante entre le nom de Jean de Vertus, secrétaire de Philippe le Bel, et Philothée Achillini. Jean, le disciple bien-aimé de N.-S. a dû être appelé Philothée, et Achillini procède naturellement de Vertus, puis qu'Achille fut autrefois, comme chacun sait, un modèle de vertu militaire. On n'est pas plus érudit et plus téméraire à la fois. Le malheur est que le secrétaire du roi Philippe s'appelait Jacques de Vertu et non Jean. Cette découverte inop-

(1) *Dictionnaire historique portatif des grands hommes*, 1752.

(2) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, première série, t. XIII, p. 661.

(3) *Ibid.*, nouvelle série, t. XV, p. 354.

(4) *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées*, t. III, p. 511.

portune vient renverser d'un seul coup le laborieux échafaudage de preuves qu'avait élevé ce grand rêveur. De plus, Jacques mourut avant 1337 et le *Songe du Vergier*, nous l'avons dit, fut écrit en 1376. Mais pourquoi l'attribuer à Philothée Achillini? Voici le mot de l'énigme. Ce Philothée est un poète italien du XVIe siècle qui a composé à Bologne un *Viridario*. Goldast a confondu ce livre avec le *Somnium Viridarii*, et, de sa propre autorité, il a attribué ce dernier ouvrage à Achillini.

Nicole Oresme n'a ni le style, ni l'esprit de l'auteur du *Songe du Vergier*. Il n'est guère partisan de l'autorité royale, il le prouve plusieurs fois surtout dans ses écrits à propos de la falsification des monnaies (1). De plus, il est pris très vivement à partie dans le corps même du *Songe* (2); ces attaques prouvent péremptoirement qu'il ne peut être soupçonné d'en être l'auteur. Camus et Daunou, à peu près seuls de leur avis, veulent attribuer cet ouvrage à Jean de Lignano, jurisconsulte bolonais (3). Cette thèse paraît désespérée et ne s'appuie sur aucune raison décisive.

En somme, Raoul de Presles est le seul rival de Philippe de Maizières que la science historique puisse prendre au sérieux. Antoine Lancelot (4) apporte en

(1) Voir en particulier le traité intitulé *de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, Bibl. nat. (ancien f. latin) mss. 8681 et 8733. Imprimé par Thomas Keet, à Paris, au commencement du XVIe siècle, in-4°.

(2) Livre 1er, dernier chapitre, p. 248 et 249. Dans le traité des *Libertés*.

(3) *Lettres sur la profession d'Avocat* et *Bibliothèque des livres de droit*, t. II, p. 460, n° 1748. — Daunou, *Essai historique sur la puissance temporelle des Papes*. Paris 1810, p. 234. Jean de Lignano est mort à Bologne le 16 février 1383.

(4) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XIII, p. 617.

faveur de Raoul un grand nombre d'assertions dont aucune ne semble péremptoire. M. Paulin Paris en a facilement raison. Voici le résumé des arguments de l'illustre érudit. Raoul de Presles avait l'habitude d'insérer dans le prologue de chacun de ses ouvrages la liste de ses œuvres précédentes : or, nulle part il ne fait mention du *Songe du Vergier*. Il accusait déjà les infirmités de la vieillesse et « l'adverse fortune de sa maladie » en 1371 : or, le *Somnium* fut écrit en 1376, probablement pendant que Raoul s'occupait d'une traduction de la Bible que lui avait demandée Charles V (1). Raoul de Presles était fils naturel, dit Lancelot : or, on a remarqué la triste part que le *Songe du Vergier* fait aux enfants naturels (2). De plus, et comme nouvelle preuve intrinsèque, la latinité savante et toujours recherchée de Raoul contraste étrangement avec la simplicité de style et les gallicismes fréquents de l'auteur du *Somnium*. Enfin le titre qu'il prend, *minimus ex familiaribus regis* (3), ne saurait convenir à Raoul de Presles ; il s'applique au contraire parfaitement à Philippe de Maizières, chevalier banneret de l'hôtel du roi (4).

D'autres ont attribué à Raoul un résumé du *Songe du Vergier* (5). Mais le livre auquel ils font allusion a pour titre : *de utraque potestate regia et pontificali*, et n'est que la traduction d'un traité de Gilles de Rome (6).

(1) Christine de Pisan, *le Livre des faits et bonnes mœurs du sage roi Charles V*. (Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France, 1re série, t. VI).

(2) Apud Goldast, t. I, pp. 105 et 193.

(3) Ibid, p. 224.

(4) Paulin Paris, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XV, p. 368.

(5) Bruyère, *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église*, t. II, p. 354.

(6) Apud Goldast, *Monarchia Sancti Romani Imperii*, t. III, p. 106.

Il fut composé à l'occasion de la fameuse lettre de Philippe-le-Bel à Boniface VIII.

Plusieurs raisons démontrent que le *Songe du Vergier* a eu pour auteur Philippe de Maizières et non un des écrivains dont nous venons de parler. Philippe appartenait, par une partie de sa vie si agitée, à cet Orient chrétien qui faisait des disputes juridiques une de ses occupations principales. Ainsi que le comte Beugnot l'a savamment fait remarquer (1), les barons d'Orient préféraient le talent du jurisconsulte à la gloire du combattant, et les arcanes du droit aux rudes exercices de la chasse ou de la guerre. Les subtilités arabes, les finesses grecques, semblaient avoir déteint sur leur esprit. Au lieu de trancher le nœud gordien, ils aimaient mieux le délier. L'Orient avait opéré ce miracle sur les rudes guerriers de l'Occident. Une seconde fois le mot de Rutilius s'était trouvé vrai :

Græcia capta ferum victorem cœpit.

C'est sur cette terre classique de la jurisprudence féodale que Philippe avait longtemps vécu. Sa science juridique lui valut la confiance de Charles V et le titre de conseiller royal. Ce roi, malgré tant de rares qualités, sentait combien il est commode d'être gallican quand on est au pouvoir. Il croyait avoir à se plaindre de la

Nous avons le regret de ne pas partager ici l'opinion de M. Paris sur l'authenticité du livre qu'il attribue, après Goldast et bien d'autres, au célèbre Gilles de Rome. M. Jourdain en 1858 (*Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*) et M. Krauss en 1862 (*Œsterr.-Vierteljahrschrift der Theologie*) semblent avoir péremptoirement démontré que Gilles n'est pas l'auteur de cet opuscule ; car il a, au contraire, défendu la bonne doctrine sur la question du pouvoir indirect.

(1) *Recueil des historiens des Croisades*, t. I, Introduction.

cour de Rome et voulait, dans les derniers temps de sa vie, organiser un système complet de défense contre l'autorité ecclésiastique. Pour le dire en passant, telle est l'origine et l'explication de toute sa conduite au moment du grand schisme (1378) dont il fut malheureusement un des principaux promoteurs. Dans cet ordre d'idées, il ne ressembla que trop à son prédécesseur Philippe-le-Bel.

Il y a cependant une différence qu'il est juste de remarquer. Philippe IV suscite un véritable orage de libelles contre Boniface VIII, il le fait accuser de tous les vices et de tous les crimes, il permet qu'on l'appelle *Maliface* au lieu de Boniface. En sa présence Guillaume de Nogaret, dans la première assemblée du Louvre, et Guillaume de Plasian dans la seconde, dénoncent le pape comme hérétique, simoniaque, possédé du diable et sacrilégement débauché. Avant lui, Philippe-Auguste avait inauguré cette littérature de combat en déchaînant contre les cardinaux la verve satirique de son médecin Gilles de Corbeil (1).

Tout autres sont les sentiments et les procédés de Charles V. Il veut garantir l'indépendance de sa couronne, se précautionner contre les Papes, et profiter du schisme pour affermir son autorité dans les questions mixtes. Si cette politique n'est pas tout-à-fait celle d'un roi chrétien, elle est au moins bien éloignée des explosions de colère et des déchaînements de calomnies qui ont déshonoré le règne de Philippe-le-Bel. Du côté de ce dernier, c'est une guerre ouverte ; du côté de Charles, c'est une politique trop ombrageuse et défiante ; d'une part, c'est la haine aveugle et

(1) *Histoire litt. de la France*, t. XXI, p. 335 et 362; t. XXIV, p. 147.

aveuglante ; de l'autre, le soupçon sans cesse en éveil. Dans l'ennemi de Boniface, ce sont les brutalités d'un soudard couronné, vif et brusque dans ses discours et jusque dans ses lettres. Dans l'adversaire d'Urbain VI, ce sont les disputes d'un roi qui avait étudié la théologie et les sept arts, et qui ne manquait ni de circonspection ni d'éloquence (1). D'une part, ce sont les ignominies que se permet un potentat trop bien secondé par d'astucieux légistes ; et de l'autre, les habiletés d'un souverain qui avait appelé à soi « clers solennels et philosophes fondez ès-sciences (2). » Philippe-le-Bel est le fougueux Achille, *nihil non arrogat armis* ; Charles V est l'habile Ulysse, *sic pugnat, sic est metuendus Ulixes.*

Pour arriver à son but différent de celui de Philippe, Charles-le-Sage conçut la pensée de faire écrire, par quelques uns de ses fidèles, des ouvrages dans lesquels seraient posées et résolues les principales questions de souveraineté, de conflits de juridiction, etc., et dans lesquels aussi on aborderait de front les difficultés les plus sérieuses de l'art de régner. Dans ce but il avait déjà pris à son service Raoul de Presles et Nicole Oresme. Mais où trouver un homme capable de composer un traité complet sur toutes ces questions délicates ? (3) Où rencontrer un écrivain qui fût à la fois jurisconsulte et canoniste, qui sût unir les qualités de l'homme d'État à l'habileté et à la finesse du diplomate ? Charles était préoccupé de ce problème, et,

(1) « Nemo est argutior eo in consiliis, in eloquio tersior, securior in periculis, in prosperis timidior, constantior in adversis. Quem semel dilexit, vix odit. » (*Somnium Viridarii*, cap. CXXXV, apud Goldast, t. I, p. 108.)

(2) Christine de Pisan, *Livre des faits*, ch. V, part. I.

(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 183.

quand il rencontra Philippe de Maizières, il crut en tenir la solution. Aussi M. Paulin Paris pense-t-il que le conseiller, en acceptant les présents royaux, en entrant dans les jardins donnés par le roi et dans la maison du *Beau-Treillis*, dut avoir pris un engagement littéraire. Il affirme de plus que cet engagement dut être de composer le fameux dialogue des deux puissances, c'est-à-dire le *Songe du Vergier* (1). La suite de la vie du conseiller royal vient confirmer ces conjectures. En effet, en 1375, il s'agissait du retour de Grégoire XI à Rome, et le roi de France voulait le détourner de ce projet qui contrariait les desseins de sa politique. Nous avons déjà vu que Philippe de Maizières fut envoyé à Avignon avec le duc d'Anjou pour déterminer le Pape à rester en France. Or, c'est cette thèse même qui est défendue avec ardeur par le *Somnium Viridarii* (2). Ce livre était alors commencé sinon achevé; il est tout-à-fait déclaré pour le séjour d'Avignon et dans le sens des désirs royaux. Il est donc très logique de le penser, Charles aura voulu envoyer à Avignon celui qui venait de plaider dans son livre la cause qu'il s'agissait de faire triompher près du Souverian Pontife. Le texte français, qui fut composé en 1378, ne traite plus à la fin la thèse de la résidence du Pape. En effet, cette question était tranchée par le retour de Grégoire XI à Rome en 1376. En 1377, des faveurs royales très signalées furent pour Philippe la récompense de son ambassade et de son ouvrage, c'est-à-dire de son double talent de diplomate et d'écrivain. Son livre obtint une place d'honneur à la bibliothèque du Louvre (3).

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XVII, p. 389. — Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 183.

(2) *Ibid.*

(3) *Histoire litt. de la France*, t. XXIV, p. 324.

Une dernière preuve confirme toutes les autres dans le Mémoire si érudit de M. Paulin Paris, et vient presque donner à sa thèse le caractère de l'évidence. Elle est tirée des armes de Philippe que M. Paris a reconnues dans la miniature d'un ancien manuscrit français du *Songe du Vergier*, copié en 1452 pour le compte du duc d'Orléans.

Faut-il ajouter les preuves intrinsèques ? Que signifie par exemple ce nom : *Songe du Vergier* ? Ne rappelle-t-il pas le jardin dont Philippe faisait sa demeure habituelle ? Il avait coutume en effet de dater ses ouvrages de son jardin ou du jardin des Célestins. De plus, cette fiction oratoire du songe plaît à l'imagination de Philippe : il en usera encore plus tard dans le *Songe du Vieil Pélerin*, livre dont on n'a jamais contesté l'authenticité. Dans ce dernier ouvrage, il parlera des sciences occultes et de l'Astrologie, il en détournera le jeune roi (1). C'est la même opinion qu'il soutient dans le *Songe du Vergier* (2) Les débats entre les deux puissances y sont exposés de la même façon (3). Ce sont deux procureurs en instance contradictoire qui viennent raconter, l'un les plaintes des prélats, l'autre les doléances des barons. Enfin, la nécessité de la discipline militaire est prouvée dans le *Songe du Vergier* avec la même vigueur que dans l'*Epistre lamentable et consolatoire*, autre ouvrage écrit incontestablement par Philippe (4).

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XVI, pp. 227 et 234 ; t. XVII, p. 585. *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées*, t. III, pp. 516, 569 et suiv. — *Somnium Viridarii*, édit. Goldast, t. I. p. 215.

(2) *Somnium Viridarii*, ibid. p. 205 et seqq.

(3) *Songe du Vieil Pélerin*, livre III. Cité par Durand de Maillane dans les *Libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées*, t. III, p. 518.

(4) *Epistre lamentable et consolatoire* dans Kervyn de Lettenhove,

Nous pouvons donc conclure avec M. Paulin Paris : « Le Songe du Vergier est un livre trop profond, trop hardi, trop original, pour qu'on puisse l'attribuer à l'un des traducteurs attachés à la librairie de Charles V. L'auteur devait être un homme d'état, un jurisconsulte, un gentilhomme ; il était entré dans le conseil du prince, au plus tôt en 1373, au plus tard en 1374 ; il avait fait une étude particulière des droits du pontificat et de la couronne de France ; il devait avoir suivi avec la plus constante attention les incidents liés au départ du Pape d'Avignon et à ses démélés avec les Florentins et les Milanais ; il devait être prévenu, comme chevalier, contre les professeurs de morale et de grammaire, comme ami des Célestins, contre les ordres mendiants ; il devait avoir gardé l'ardeur des croisades, dans un temps où personne ne jugeait plus qu'elles fussent possibles ; il devait avoir une dévotion singulière pour la Vierge ; enfin il devait porter un écu de *sinople chargé d'une fasce*. Toutes ces conditions se retrouvent dans Philippe de Maizières, et voilà pourquoi nous ne craignons pas de nous être trop aventurés et d'être démentis par la découverte de nouveaux témoignages, en soutenant que le *Somnium Viridarii* et le *Songe du Vergier* sont de Philiippe de Maizières et ne peuvent être que de lui (1). »

Dr L. Salembier.

Œuvres de Froissart, t. XVI, p. 462. Cf. *Somnium Viridarii*, édit. Goldast, t. I, p. 71.

(1) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XV, p. 397.

COMMENTAIRE

DE LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

Cinquième article.

Les *ouvrages des hérétiques des premiers âges de l'Église sont-ils compris dans cette censure, comme contenant et défendant l'erreur ?*

Il est de notoriété publique, que plusieurs des écrits des premiers hérétiques, furent frappés par les Souverains Pontifes : ainsi Tertullien, Eusèbe, Origène, Pélage, ont été l'objet de condamnations pontificales ou conciliaires.

Néanmoins, d'après une jurisprudence commune contre laquelle Rome n'a pas réclamé, on consulte ces ouvrages sans scrupule : « Sine scrupulo leguntur. » (Schmalzgr. *loc. cit.*) La raison en est que le motif sur lequel se basaient les condamnations a complétement disparu aujourd'hui. Qui cherche, en effet, à ressusciter les erreurs de Montan, d'Arius, etc., en empruntant l'argumentation de leurs auteurs ou de leurs disciples ? (Glossa in c. *Fraternitatis*. 4.)

Il n'en est pas ainsi du *Thalmud* des Juifs, dont l'origine remonte aux premiers siècles du christianisme. Compilation indigeste de doctrines, lois et traditions judaïques, où la vérité et l'erreur, le culte religieux et le blasphème, les récits fabuleux et les narrations historiques, se croisent dans un mélange confus, le

Thalmud reste toujours sous le coup des condamnations les plus sévères : et comme, de l'ensemble des documents contenus dans ce livre, se dégage la défense d'un ordre de choses que l'avènement de J.-C. a profondément modifié, ainsi que la condamnation des institutions catholiques, il résulte que le présent article doit lui être appliqué, en toute justice : d'ailleurs, c'est un des ouvrages *nommément* condamnés par *Lettres apotosliques*.

La *lecture des livres des schismatiques*, *ferait-elle encourir les censures de l'Église ?*

Du texte de la Constitution, comme de la doctrine des commentateurs, il ressort qu'un ouvrage, pour fourmiller d'erreurs, n'encourt pas cette condamnation, si l'auteur n'est pas *hérétique* ou *apostat*. Ainsi, la lecture de l'œuvre erronée d'un infidèle, d'un juif, ne rendrait pas quelqu'un passible de l'excommunication présente. « Qui legit librum alicujus pagani, excommunicationem istam non incurrit. » (Sanchez, l. 2. *Moral.* c. 10, etc., etc.) Néanmoins, Suarez fait observer avec raison que si *un homme baptisé* retombait dans le paganisme ou le judaïsme, ses ouvrages devraient être considérés comme *œuvres d'hérétique*; au point de vue du droit ecclésiastique, ils ne pourraient être considérés autrement. « Si tamen sint (libri) apostatæ baptizati, etiamsi ad judaismum vel paganismum declinaverint, eorum libri hic comprehenduntur : quia in ordine ad leges Ecclesiæ, isti sub nomine *hæreticorum* veniunt. » (Disp. 20. sect. 2, n° 11).

On comprend par suite l'embarras des auteurs et leurs dissentiments : les schismatiques sont baptisés, et par là même sujets de l'Eglise ; néanmoins, en toute rigueur, le texte ne condamne que les *livres des hérétiques* ; aussi quelques théologiens, se prévalant de la

nuance admise entre *l'hérésie* et le *schisme*, restreignent l'excommunication et soustraient à la censure les lecteurs des ouvrages schismatiques.

Mais, dans l'espèce, la distinction nous paraît plus spécieuse que sérieuse : car l'hérésie contenue et répandue dans les propositions schismatiques est une *hérésie réelle* : la désignation spéciale de *schisme* qu'elle reçoit ici, loin de diminuer sa gravité, la signale seulement par son caractère distinctif : « Hæresis perversum dogma habet : schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separat. » (Hieronym., *in Epist. ad Tit.*). Aussi dirons-nous avec Suarez : nous ne voyons pas de motif pour ne pas ranger les schismatiques dans la catégorie des hérétiques, d'autant que leurs erreurs en matière de foi, au sujet de la Trinité, de l'Incarnation, du pouvoir de l'Église et du Souverain Pontife, sont notoires.

En conséquence, eu égard aux modifications introduites dans la Bulle *In Cœna Domini* par la Constitution *Apost. Sedis*, nous répondrons à la question par la distinction suivante. Si les livres soit *doctrinaux* soit *liturgiques* des schismatiques ne font qu'exposer l'enseignement et les règles hétérodoxes, *sans les défendre*, on n'encourt pas la censure précédente en les lisant ; — dans le cas contraire, la condamnation de l'article s'étend sur les lecteurs de ces sortes d'ouvrages.

Nous basons cette décision sur le motif que Suarez produisait contre Azor et Sanchez. C'est qu'en réalité l'hérésie se retrouve dans les propositions schismatiques « Addo, etiam in his ritibus, regulariter loquendo, aliquid contra fidem admisceri, quatenus, ita suos ritus defendunt, ut ritus Ecclesiæ catholicæ, tanquam malos damnent, quod errore non caret. » (Disp. 20, sect. 2,

n° 12). Et comme d'après la disposition nouvelle de la constitution de Pie IX, les livres qui *prennent la défense de l'hérésie* sont seuls frappés d'excommunication, les deux termes de notre distinction se trouvent justifiés : la lecture des livres des schismatiques ferait encourir les censures ecclésiastiques.

3me *Condition.* — « *Scienter legentes... libros eorumdem.* » — *Pour encourir cette excommunication le lecteur doit connaître avec certitude le caractère du livre.*

Nous avons déjà signalé, en traitant la question de l'hérésie (§ 1. p. 513) la différence qui existe dans la législation ecclésiastique, entre les formules *simples* et les formules *caractérisées.*

Les premières sont de telle nature qu'en général une ignorance quelconque ne suffit pas pour éluder leur sanction. Au contraire, lorsqu'une disposition pénale, comme celle que nous examinons, est accompagnée de formules itératives, *scienter*, *consulto*... la connaissance c'est-à-dire la science certaine de la censure et de ses conditions est requise, d'après tous les commentateurs ; une ignorance même gravement coupable, une ignorance *quelconque*, disent certains théologiens, ferait éviter l'excommunication (1).

Aussi, dans l'espèce, celui qui lirait un des livres visés par l'article, mais sans savoir : 1° qu'il a pour auteur un hérétique, 2° qu'il prend la défense de l'hérésie, 3° quand même, dit Ferraris, le lecteur saurait que l'auteur est hérétique, s'il est néanmoins trompé, séduit, de façon à croire qu'il n'attaque pas

(1) Sans vouloir trancher en principe une question si épineuse, si contreversée, nous avons dit et prouvé clairement dans le paragraphe précité, comment nous entendions appliquer les règles du Droit, dans la question spéciale de l'hérésie.

dans ses livres la religion, qu'il n'embrasse pas l'erreur, n'encourrait pas l'excommunication : « Si id sciat quidem (esse hæreticum), ex tenore tamen vel aliunde deceptus ignorat illum de religione tractare vel hæresim continere, excommunicationem...non incurrit, etiamsi ignorantia sit crassa aut supina. » (V° *Libri Prohib.* 30)

La raison qu'il en donne, à la suite des théologiens, c'est que la loi requiert la *connaissance* ; or l'ignorance, de quelque nom qu'on l'appelle, est opposée à la science requise.

Comment agir quand il y a doute sur le caractère du livre ?

Avant la publication de la Bulle de Pie IX, le doute pouvait se présenter plus fréquemment qu'aujourd'hui : d'après la teneur de la Bulle *In Cœna Domini*, il suffisait, en effet, de lire l'ouvrage d'un hérétique, *contenant* l'hérésie, ou même *traitant* de questions religieuses ; parfois donc le doute pouvait survenir sur la nature du livre.

Il n'en est plus ainsi depuis la Constitution *Ap. Sedis* : pour que le lecteur encoure la censure, le livre doit prendre la défense de l'hérésie *ex professo* : « *Hæresim propugnantes.* » Or, dit Ægidius Maurus, « propugnare est hæresis patrocinium suscipere, *data opera et quasi pro viribus.* » Néanmoins, si le doute persistait, il y aurait lieu à distinction. Si l'auteur du livre est connu comme hérétique notoire ; ou bien, s'il s'est signalé par des actes, des discours, manifestement hostiles à la doctrine catholique, la présomption est grave contre lui : d'autant que pour encourir la censure portée contre les hérétiques il n'est pas nécessaire qu'un jugement déclaratoire intervienne ; par suite, sous peine d'excommunication, il faut s'abstenir de cette lec-

ture. Si, au contraire, l'auteur a agi jusque là comme un catholique fidèle à sa foi, c'est la présomption contraire qui doit l'emporter. Telle est la règle de conduite à suivre par les catholiques, avant même toute déclaration des tribunaux romains.

Qui lirait un de ces livres, par simple curiosité, sans intention d'adhérer à l'hérésie, serait-il passible de l'excommunication ?

Cette loi prohibitive de l'Église est basée sur un motif d'ordre général : sur la présomption du péril, que ces lectures font courir à la foi. Or, le motif de curiosité, ainsi allégué, loin d'atténuer le danger, l'aggrave à raison de la légèreté présomptueuse qu'elle accuse dans le lecteur; par conséquent, nous n'hésiterions pas à maintenir la sanction. « Haud requiritur ad censuram hanc prava legentis intentio, seu affectus hæresim concipiendi : *sed sufficit etiam sola curiositas.* » (Layman. Lib. 2. Tr. 1, c. XV, 4). D'ailleurs l'histoire des hérésies témoigne hautement que les chûtes et les scandales produits par ces lectures sont innombrables : et l'Église fait acte providentiel, en maintenant la sévérité de ses sanctions, en matière aussi délicate (1).

(1) Au cinquième siècle, saint Jérôme prêta à un docte espagnol, nommé Avitus, les œuvres d'Origène, avec recommandation de se prémunir contre les erreurs de ce dernier. Néanmoins ces livres se répandirent dans le public : Avitus lui-même et nombre d'autres personnes tombèrent dans l'erreur. (Zaccaria : *Storia polemica*, lib. 2, diss. 1, *c.* 3, n° 3). Au rapport du même historien, Zwingle absorba le venin hérétique en lisant une poésie d'Érasme : l'auteur, pour dénigrer l'invocation des Saints représentait Notre Seigneur J.-C. se plaignant de l'abandon où le laissaient les hommes au profit des saints du Paradis. (*Ibid.*) L'influence pernicieuse de la lecture des livres défendus, n'apparaît pas moins dans la chûte de Henri Boulanger : d'une piété remarquable au début, à la veille d'entrer chez les Chartreux, une dissertation de Mélancthon qui se trouva

On peut apprécier d'après ce même principe la conduite de ceux qui se permettraient de semblables lectures, sous le spécieux prétexte qu'elles ne sauraient leur nuire. (Bouix, *de Curia Romana*).

Eviterait-on l'excommunication, si on faisait cette lecture dans l'intention de réfuter l'hérésie ?

A s'en tenir au texte de l'article, la défense serait absolue : la Bulle *In Cœna Domini* d'où la disposition actuelle est extraite déclarait que, sous aucun prétexte, il n'était permis de lire un livre qu'on savait hérétique, sans une autorisation pontificale. « Excommunicamus *scienter legentes*, aut retinentes... ex quavis causa... quovis ingenio vel colore. »

La teneur de la Constitution *Ap. Sedis* n'est pas moins formelle : « *Omnes et singulos scienter legentes, sine auctoritate Sedis Apostolicæ.* » On le voit, la censure s'étend à tous et à chacun des cas. Néanmoins, à la suite de saint Alphonse de Liguori, appuyé lui-même sur de graves autorités, nous admettrons un tempérament à l'application du principe. Ainsi, dans un cas urgent, devant la nécessité d'une réfutation immédiate, pour arrêter le trouble des fidèles et confondre sur place l'insolence des hérétiques, un homme instruit pourrait s'autoriser à prendre connaissance du livre pernicieux, sans encourir les censures ecclésiastiques : cette interprétation bénigne *par épichie*, vaut dans les cas où le recours à Rome ou à l'Évêque entraînerait des retards préjudiciables. Cet enseignement repose d'ailleurs sur une tradition très ancienne. Nous voyons dans la *Théologie Morale* de Layman que le

entre ses mains et dont il fit la lecture le pervertit : il devint un sectaire implacable, un apôtre fanatique de la Réforme (*Ibid.*).

quatrième concile de Carthage et le pape Hormisdas adoptèrent cette jurisprudence : « *tempore necessitatis* permissum fuit Episcopis ut hæreticorum libros legerent, ad eorum libros refutandos. » (Lib. 2. Tract. 1). Ce principe a reçu plus tard l'extension que nous venons d'indiquer, toutefois avec les réserves que nous avons aussi signalées.

En dehors de ce cas, nul, à moins d'être muni de l'autorisation pontificale, ne peut se permettre la lecture des livres compris dans cette catégorie : c'est en vertu d'un Indult quinquennal que les évêques eux-mêmes peuvent prendre connaissance de ces productions : les facultés et permissions qu'ils délèguent reposent sur la même concession du Saint Siège.

Il résulte de ce que nous venons de dire que les prétentions de certains auteurs gallicans, attribuant ce privilège aux évêques et même aux docteurs gradués des Universités, ne sauraient être admises. (Lequeux, *Tr. de Judiciis,* n° 1358). De l'aveu de cet auteur, le droit commun interdisait universellement ces lectures, mais le droit particulier gallican faisait prévaloir l'exception pour nos contrées.

4me *Condition.* — « *Legentes, sine auctoritale Sedis Apostolicæ.* »

Nous venons d'indiquer plus haut la nécessité de l'autorisation pontificale pour lire les ouvrages des hérétiques et des apostats : la disposition présente l'affirme d'une manière formelle.

A qui doit-on s'adresser pour obtenir le droit de lire ces sortes d'ouvrages ?

Le Souverain Pontife se réserve le soin d'accorder ou de déléguer spécialement le droit d'accorder ces autorisations « Neque de cætero similes licentiæ nisi a *Congregatione Sancti Officii*, dum singulis hebdo-

madis coram nobis habetur, *vel ab aliis* per nos etiam in eadem Congregatione *specialiter deputandis*, concedantur.» (Urbanus VIII, *Apostolatus Officium*) Ainsi, de droit commun, ni les Cardinaux ni les Evêques, ni les Inquisiteurs ni les généraux d'ordres, ne sauraient octroyer de pareilles facultés : loin de là, ils sont soumis eux-mêmes pour la lecture de ces livres aux règles et prohibitions générales. (*Cum meditatio cordis*, Julius III) Suarez, avec plusieurs autres docteurs, soutient que le collège des cardinaux ne pourrait de droit strict accorder cette faveur, durant la vacance du Saint Siège: «Quia non habet pontificiam jurisdictionem, cui hoc reservatum est. » (*De Fide*. Disp. 20). En fait, on peut obtenir ces pouvoirs *directement* ou *indirectement* du Souverain Pontife, c'est-à-dire, soit par concession gracieuse et personnelle du Pape, soit par l'intermédiaire de la Congrégation de l'Index, du Saint-Office, ou du Maître du Sacré-Palais pour la ville de Rome ; soit par les évêques, qui possèdent des Indults temporaires.

L'autorisation pontificale est-elle nécessaire pour lire les traductions des livres hérétiques ?

L'affirmative ne saurait soulever le moindre doute. La doctrine erronée que seule poursuit l'Église, se retrouve dans la traduction, comme dans le texte original : pour changer de forme elle ne change pas de malice ; partant, elle est également visée par les sanctions de l'Église.

C'est d'ailleurs l'application du principe posé par le pape Clément VIII, à l'occasion des mauvais livres, et rappelé par le *Monitum* placé en tête de l'Index : « *Hæreticorum libri.... — id declaratur, atque statuitur, ut qui certa aliqua lingua initio editi et deinde prohibiti ac damnati a Sede. Apostolica sunt* : *iidem*

quoque in quamcumque postea vertantur linguam, censeantur ab eadem Sede, ubique gentium, sub eisdem pœnis interdicti et damnati. »

L'autorisation pontificale obtenue, le concessionnaire peut-il s'en servir AD LIBITUM, *en toute circonstance et pour tout motif?*

1° Il est unanimement admis que l'autorisation pontificale suffit à faire éviter *la censure*, pourvu qu'on se renferme dans les limites assignées par l'Indult : et cela, quel que soit le motif qui pousse à la lecture des livres interdits ; c'est en effet le cas d'appliquer l'axiome: « Odia sunt restringenda. » — Néanmoins certains moralistes ont voulu soutenir qu'en lisant *par curiosité* des ouvrages hérétiques, qu'on n'était autorisé à lire que pour *motif de réfutation,* on commettait une faute grave ; d'après eux, le but de la concession est précis, tout autre motif de lecture est inadmissible. (Croix, l. 7, n° 546). Mais nous ne saurions partager cette opinion ; en effet, lorsque le législateur *prescrit* ou *défend* un acte, les considérants qui l'ont déterminé à porter l'édit ne font pas partie de sa loi : *finis legis non cadit sub præcepto* ; par suite, on peut user d'une concession régulière, dans une mesure que la raison et la prudence peuvent seules délimiter. De plus, comme l'observe judicieusement saint Alphonse de Liguori, (*de Excomm.* n° 291), le législateur dispense pour un double motif : premièrement, parce qu'il estime que le lecteur ne court aucun risque de perversion ; secondement, parce qu'il espère que cette lecture pourra être utile aux autres. Or, si le second motif vient à disparaître, le premier subsiste toujours à cause de son caractère général. On ne saurait donc dire que tous les motifs de la concession disparaissent dans l'espèce.

2° Quand on se trouve en possession d'un Indult personnel, il faut s'en tenir aux termes du Rescrit lui-même, en observant rigoureusement les limites et clauses imposées. Ainsi, la S. C. de l'Index, en accordant l'autorisation de lire et de retenir les livres condamnés, a coutume d'insérer trois restrictions dans la teneur du Rescrit *a*) « Sub custodia tamen ne ad aliorum manus perveniant ; *b*) exceptis de obscenis ex professo tractantibus ; *c*) et iis (exceptis) qui loci ordinario excipiendi visi fuerint. » Celui qui négligerait de se conformer à ces prescriptions n'encourrait pas l'excommunication, mais encourrait une grave responsabilité. Autrefois cette autorisation était rarement accordée : « Vel nulla, vel rara, talis facultas. » (Suarez, *de Fide*, Disp. 20) Aujourd'hui, Rome s'est départie de cette sévérité. et accorde un peu plus facilement les permissions de ce genre.

3° Enfin, comme nous l'avons déjà indiqué, il y a une autorisation générale de lire les auteurs anciens, rangés parmi les Pères de l'Église, lors même qu'ils contiendraient des erreurs. C'est l'opinion commune, appuyée sur la tolérance des Souverains Pontifes et la troisième règle de l'Index qui indique les conditions nécessaires pour faire un usage légitime de leurs commentaires de l'Écriture Sainte : « *modo hujusmodi versionibus, tanquam elucidationibus vulgatæ editionis, ad intelligendam sacram scripturam, non autem tanquam sacro textu utantur* (1). »

Celui qui SANS AUTORISATION *lirait un ouvrage anonyme, contenant une ou plusieurs hérésies, encourrait-il cette censure ?*

(1) « Excommunicatio Bullæ Cœnæ non percutit tegentes libros antiquissimorum hæreticorum. » Lacroix, lib. 7. *De Exc.* n° 333.

Le motif qu'on pourrait alléguer, pour éluder la sanction, serait la lettre de la loi exigeant que le livre soit *d'un hérétique* ; or, l'anonymat ne permet pas de se rendre compte de la réalisation de cette clause. Néanmoins ce motif est plus spécieux que solide, il ne tient pas devant un examen sérieux.

Il est certain qu'au début de la lecture on ne connaît pas les tendances d'un auteur anonyme, comme celles d'un écrivain notoire ; aussi ce n'est pas pendant ce début incertain que les responsabilités peuvent s'établir : c'est au moment où les doctrines de l'auteur s'affirment, lorsque les erreurs s'accentuent. Alors le lecteur, non muni de l'autorisation, peut se trouver dans cette double disposition d'esprit ; *a*) ou bien il reconnaît que l'auteur avance *sciemment* des propositions hétérodoxes et en prend la défense, par exemple, des propositions de cette nature : *L'infaillibilité pontificale est une invention des ultramontains*: — *L'enseignement de l'Église au sujet de la présence réelle est une rêverie* (1). L'hérésie est manifeste dans ce cas : le secret du nom ne voile nullement le caractère de l'hérétique condamné par la constitution présente : sinon la sanction serait impunément éludée chaque jour. « Unde censendus est legislator voluisse tales libros anonymos attingere. » (Heymans, p. 265). — *b*) Ou bien, le lecteur ne peut recueillir assez de présomptions pour décider s'il se trouve en face d'un hérétique ou d'un auteur coupable seulement d'ignorance : « Fieri enim potest ut catholicus sit, et ex

(1) Comme les dispositions du présent article ne concernent que les *hérétiques* et les *apostats*, si l'on avait des raisons de croire que l'auteur *n'est pas baptisé*, la conclusion serait toute différente : nous avons élucidé ce point précédemment.

errore dumtaxat hæreticum quid scripserit. » (Bouix, *de Curia Rom.*, p. 540). Dans ce cas, nous inclinerions vers l'opinion bénigne en vertu de l'axiome : *Odia sunt restringenda favoresque ampliandi.*

§ II

« .... *Nec non libros cujusvis auctoris per apostolicas litteras nominatim prohibitos.* » — Sont ainsi frappés d'excommunication ceux qui lisent les livres de tout auteur condamné par Lettres Apostoliques.

1° Après les censures fulminées contre les ouvrages des hérétiques et apostats, le Saint-Siège se réserve de proscrire *nommément* les productions des auteurs hostiles ou dangereux qui ne seraient pas compris dans cette double catégorie ; ici se trouveront classés les livres des Païens, des Infidèles, des Juifs, des Mahométans, des auteurs licencieux, de tous ceux qui échappaient à la désignation de la première incise du présent article.

2° Le Droit naturel lui-même impose l'obligation générale d'éviter la lecture des livres contraires à la foi ou aux mœurs ; nul ne peut s'exposer à perdre des biens aussi précieux : « *Qui amat periculum, peribit in illo* » Or, comme le fait observer Suarez, la communication avec les ouvrages des hérétiques est même plus pernicieuse que la communication avec leurs personnes: car le livre circule ; il reste entre les mains du lecteur imprudent; celui-ci peut le relire à loisir; de plus, les hérétiques ont coutume de déployer un art infini dans la composition de leurs écrits: d'où résulte la nécessité de s'entourer de sévères précau-

tions pour échapper à la contagion de l'erreur. Aussi le grave Sylvius affirme qu'en général ceux mêmes qui ont étudié la théologie deux et trois ans ne sont pas aptes à ces sortes de lectures: « Ii fere omnes (sunt imperiti) qui duobus aut tribus tantum annis theologiæ studuerint. »

C'est pour le même motif qu'au nom du pape Pie IX le cardinal vicaire rappelait au peuple de Rome l'obligation grave de s'abstenir de la lecture des journaux impies qui infectaient la Ville, depuis l'invasion piémontaise.

« *Ex ipso jure naturali*, hujuscemodi ephemeridum lectionem catholicis prohiberi ob proximum quod adeunt periculum in fide deficiendi; quumque de præcepto in re gravi agatur, qui violant, non venialis *sed gravis culpæ reos* ante Deum evadere. »

3° Mais le plus souvent les prescriptions de la prudence naturelle, comme les avertissements de l'Église, sont méconnus par les hommes : aussi, en vertu du pouvoir souverain qui lui a été communiqué par son divin fondateur, l'Église a dû intervenir au moyen de lois positives.

Les hérétiques, partisans du libre examen et de la libre pensée, ont toujours protesté, au nom du progrès et de l'indépendance. Avec des variantes dans la forme, mais une incurable monotonie dans le fond, ils font valoir sans cesse des sophismes sans cesse réfutés. — En même temps que l'erreur, on fait disparaître des beautés de premier ordre, disent-ils. — Pour faire choix de ce qui est bon, il faut que chacun apprenne à élaguer ce qui est pernicieux. — Enfin, il est nécessaire de connaître l'erreur, pour la combattre : et par la condamnation et la destruction des livres défendus, tous ces résultats sont compromis.

Nul ne conteste que les livres condamnés ne puissent contenir des beautés appréciables : éloquence, érudition, habileté dans l'art de présenter les questions ; mais ils n'en sont que plus dangereux pour cela, et faut-il donc, pour ces avantages que l'on retrouve avec supériorité dans les auteurs catholiques, compromettre sa foi ? D'ailleurs, si les lecteurs de ces ouvrages regrettent à ce point les trésors littéraires qui y sont contenus, ils peuvent les soumettre à correction et les sauver ainsi de l'oubli ; ils peuvent enfin se munir de l'autorisation préalable et se mettre à couvert des censures.

Pour le second argument, nous dirons que l'Église, merveilleusement assistée par l'Esprit-Saint, a mission et autorité pour faire ce choix : abandonner en général à l'homme ignorant, présomptueux, sans cesse sollicité vers le mal, le soin de faire ce triage qui nécessite une vertu et une science supérieures à celles du vulgaire, constitue un système que la droiture naturelle réprouve ; autant dire qu'il faut laisser l'enfant choisir entre la nourriture bonne et nuisible ; le malade essayer du poison et du remède afin qu'il puisse indiquer ensuite ses préférences.

La même observation suffit pour avoir raison de la troisième difficulté. Sans aucun doute, pour réfuter l'erreur il est nécessaire de la connaître ; mais du moins, après l'avoir connue, il faut être capable de la combattre, ce qui n'est pas donné à tout le monde : c'est pourquoi l'autorité religieuse commet aux pasteurs de l'Église et à quelques hommes de savoir, le soin d'examiner, d'approuver ou de rejeter, les livres concernant la doctrine catholique.

Ce n'est certes pas au milieu du déchaînement de toutes les erreurs modernes que l'Église peut

abdiquer cette mission de sauvegarder la foi et les mœurs des fidèles soumis à des épreuves si redoutables. Aussi, au nom des intérêts les plus sacrés, elle se réclame non seulement de ce *droit naturel* sur lequel s'appuyaient les païens eux-mêmes (1), pour bannir les écrits dangereux, mais de ce *droit surnaturel* que J. C. lui a confié : *Posuit episcopos regere ecclesiam Dei. Pasce agnos meos,.. pasce oves meas.* Comme élément essentiel de cette royauté spirituelle des âmes, figure donc le droit d'enseigner la vérité et de proscrire l'erreur : *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave ei dixeritis.* En vertu de ce principe, l'Église a de tout temps condamné les livres des hérétiques : il est vrai que pendant longtemps elle s'en est remis au bras séculier pour l'exécution des sentences qu'elle jugeait à propos de porter : c'est plus tard seulement que les conciles et les Souverains Pontifes ont fulminé une excommonication majeure contre les lecteurs de ces sortes d'ouvrages.

Comme nous l'avons déjà établi, la Constitution *Apost. Sedis* ne fait que reproduire cette condamnation, en la modifiant sur certains points signalés ; l'incise présente est, eu égard à la Bulle *In Cœna Domini*, une innovation du dernier acte du Saint Siège.

Quels sont les décrets du Saint Siège désignés sous le nom de Lettres Apostoliques ?

1° On comprend sous la désignation de *Lettres*

(1) « Constat ex Laertio, Grœcos Protagoræ libros in forum jussisse comburi : atque in Romana republica plures ex senatus-consulto libros, qui homines vel a divino cultu avocarent, vel ad superstitionem quam ipsi pravam crederent, provocassent, fuisse combustos. » (Ferraris, V° *Libri prohibiti.* Appendix, § 1).

Apostoliques, les Brefs, Bulles, Rescrits, Encycliques, tous actes, en un mot, émanés *immédiatement* du Souverain Pontife lui-même, sous quelque forme que ce puisse être.

2° Tous les actes où le souverain Pontife déclare vouloir agir en vertu de son autorité apostolique, comme vicaire de Jésus-Christ, chargé de prémunir les fidèles contre les dangers spirituels, ou de les éclairer sur les vérités de la foi. Il en est ainsi, lorsque les communications du Saint Siège sont revêtues de ces formules : *Apostolica auctoritate*, ou, *de Apostolicæ nostræ auctoritatis plenitudine*, ou d'une formule équivalente. Il résulte de ce principe que, pour encourir l'excommunication réservée, il ne suffirait pas de lire un ouvrage condamné par une autorité différente : ainsi les censures analogues à celles portées par les Universités anciennes, les corps académiques, les écoles catholiques, n'auraient pas le caractère d'actes pontificaux. — Il en serait de même des décisions des conciles provinciaux et nationaux, portant condamnation d'auteurs ou d'ouvrages ; de même des décrets de la congrégation de l'Index, du Saint-Office ; toutes ces prohibitions, bien que revêtues de l'approbation apostolique, n'émanent cependant pas immédiatement du Souverain Pontife : elles sont édictées en son nom, en vertu des pouvoirs qu'il a délégués ou de l'approbation qu'il octroie, ce qui ne suffit pas, dans le langage juridique, pour constituer les *Lettres Apostoliques* dans le sens strict du mot. « Etiamsi auctoritate Romani Pontificis prodeant (talia decreta), ab ipso tamen *immediate* non procedunt, nec ejus nomine inscribuntur (1). » C'est le

(1) *Commentaire de Clermont.* n° 77.

sentiment généralement adopté par les commentateurs. Avanzini établit la même règle, dans son Commentaire de la constitution (n° 8).

Quelle est la portée de cette expression : « nominatim prohibitos » ?

Deux opinions se trouvent en présence. La première veut qu'une condamnation, même générale, des ouvrages d'un auteur dans les Lettres Apostoliques, suffise pour que les lecteurs, détenteurs, etc. encourent cette excommunication : il suffirait donc qu'il fût dit, par exemple, *Damnamus omnes libros hujus auctoris*. A ce point de vue, le *nominatim prohibitos* trouve son application même dans cette condamnation globale.

La seconde opinion exige des conditions plus précises: elle veut que non seulement les œuvres d'un auteur soient condamnées dans leur ensemble, mais encore que les ouvrages soient spécialement désignés par leurs noms et titres ; ainsi un acte pontifical condamnant les livres publiés par tel auteur, ou bien sur telle matière, sans autre détermination, n'impliquerait pas par elle-même cette excommunication. « Nominatim prohibiti libri non intelliguntur qualescumque libri per Apostolicas Litteras damnati, *nisi titulus libri proprius in iisdem expressus fuerit* (1). » Avanzini, le commentaire de Rieti, celui de Clermont et plusieurs autres se rangent à cette interprétation.

Nous nous rallions à ce même sentiment avec une légère distinction, ou plutôt avec une modification complémentaire.

Si dans les Lettres Apostoliques la condamnation, quoique indéterminée, est édictée pour cause d'hérésie, ou bien se trouve accompagnée de la menace d'excom-

(1) Ballerini, *de Censuris*, nota *f*.

munication pour les lecteurs, nous ne saurions hésiter à appliquer la censure à tous les lecteurs et détenteurs ; autrement, l'acte Pontifical serait annulé, et l'anathème resterait sans effet, pour le motif que *la condamnation porterait seulement sur l'ensemble*, sans individuation. Or, c'est là une conséquence que nul ne saurait admettre. — Si, au contraire, la condamnation apostolique s'étend à tous les ouvrages, sans en désigner aucun, que nulle censure n'y soit annexée, que le motif de condamnation ne soit pas l'hérésie qui entraînerait spontanément l'excommunication, nous ne la croirions pas encourue.

En effet, 1° la pratique du Saint Siège paraît confirmer le bien fondé de ce sentiment : nous ne connaissons guère de Lettres Apostoliques ayant omis de désigner spécialement les livres, traités ou dissertations provoquant les censures Pontificales. — Ainsi, autrefois, la constitution *Ad Sanctam* d'Alexandre VII, en 1657, condamnant Jansénius, désigne l'*Augustinus* de cet auteur. Le pape Clément XI condamne expressément le *Nouveau Testament* de Quesnel. — Le pape Innocent XII défend sous peine d'excommunication la lecture du livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints*, de Fénelon. — A une date relativement plus récente, le pape Grégoire XVI désigne nommément les *Paroles d'un croyant* de M. de La Mennais, dans son Encyclique de 1834. — Sa Sainteté le pape Pie IX a agi de même pour les *Juris Ecclesiastici Intitutiones*, le *Jus Ecclesiasticum*, du professeur Nuytz. (Bref du 22 août 1851)

2° Le texte même de l'article, dans son terme « *nominatim*, » justifie cette opinion. En effet, la condamnation *nominatim* est opposée à la condamnation

« *in globo* ». Par le premier procédé, les propositions reçoivent nommément leur note théologique respective ; par le second procédé, elles sont condamnées dans leur ensemble. Ce système de proscription s'adapte à notre cas ; or, le législateur déclare ne vouloir frapper que les ouvrages *nommément désignés*, *nominatim prohibitos* ; par conséquent la condamnation *in globo* ne suffira pas pour faire encourir cette excommunication, sauf dans les deux cas exceptés plus haut.

On objectera sans doute que, même dans la condamnation *in globo*, *l'auteur étant nommément désigné*, la lettre de la loi « *nominatim* » trouve sa réalisation, que par suite la censure aussi doit être appliquée. Nous répondrons à la difficulté en disant 1° que cette extension est inutile, 2° qu'elle est contraire aux principes d'interprétation générale.

En effet, elle est inutile : *a*) car le législateur a déjà réglé la question de la désignation des noms des hérétiques, dans le premier article de la Constitution où il s'exprime formellement en ces termes : « *Apostatas.. et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur.* » Il résulterait de l'adoption de ce système que ces deux parties feraient double emploi, car le « *nominatim* » du second article, au lieu de s'appliquer à la *désignation des livres*, devrait s'appliquer, comme dans le premier article, à la *désignation nominale des hérétiques* ; ce qu'on ne saurait admettre dans un texte dont tous les mots sont pesés et déterminés avec le plus grand soin.

b) Elle est contraire aux principes d'interprétation. Qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas ici de la *prohibition* de ces livres, résultant de cette condamnation *in globo* ; ce point est acquis sans conteste. Ce dont il est ici question c'est de savoir si, de cette condam-

nation générale, on est en droit d'arguer non seulement prohibition sous peine grave, mais encore *censure pontificale* pour les lecteurs, ce que nous contestons : parce que, d'après nous, le « *nominatim prohibitos* » exige une mention spéciale, individuelle, en vertu de cet axiome de droit : « In obscuris minimum est sequendum. — Legislator, quod voluit expressit. »

De ces considérations diverses nous concluons que, pour encourir cette excommunication, la désignation des livres condamnés doit être spéciale, individuelle, dans la teneur des Lettres Apostoliques.

Les ouvrages condamnés par Lettres Apostoliques, avant la Constitution Apostolicæ Sedis, sont-ils atteints par cette censure ?

La divergence d'opinions se manifeste encore au sujet de cette question. Le Commentateur anonyme de Clermont se prononce pour l'affirmative, en s'appuyant sur l'autorité de feu Mgr Santi, professeur à l'Université de l'Apollinaire à Rome.

Il semble, à première vue, que la lettre même de l'article fournisse une base sérieuse d'argumentation à ce sentiment ; de fait, la Constitution parle simplement de *livres défendus* par Lettres Apostoliques : « *legentes... libros... per Apostolicas Litteras nominatim prohibitos.* » La portée du texte est générale ; elle n'est limitée par aucune date ; l'article dit « *prohibitos* » et non pas « *censuratos, excommunicatos* » ; ainsi les lecteurs d'ouvrages défendus par Lettres Apostoliques, n'importe à quelle date, même sans qu'aucune censure ait été annexée à la défense, encourraient l'excommunication.

Néanmoins, la majorité des commentateurs répudie cette interprétation ; nous-même, nous ne saurions l'adopter, à cause des considérations suivantes :

1° La constitution de Pie IX n'a pas eu pour but de multiplier pour ce cas, pas plus que pour les autres, les censures ecclésiastiques ; elle a eu pour objet de les restreindre : cette démonstration n'est pas à faire ; or, l'adoption de ce sentiment tiendrait à en augmenter le nombre, puisque des ouvrages qui n'auraient pas été autrefois frappés d'excommunication, seraient censurés en vertu de cette interprétation : il suffit qu'on les trouve *nommément* désignés dans les actes pontificaux.

2° On donne à la *Constitution Apostolicæ Sedis* un effet rétroactif que repoussent toutes les règles de l'interprétation doctrinale ; car il est de principe qu'on ne saurait prêter une extension semblable à une disposition législative, sans une déclaration formelle du Souverain Pontife en ce sens.

Dr B. Dolhagaray.

(*A suivre*).

ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE

Neuvième article.

III

Pendant que le concile examinait la question des Trois-Chapitres avec le parti bien arrêté de les condamner, Vigile, de son côté, rédigeait sur la même question la réponse que Justinien lui avait demandée. Quelques jours auparavant, l'empereur lui avait envoyé des documents destinés à le guider dans son examen et à l'éclairer dans sa décision. La première partie de ces manuscrits, nous dit Vigile, renfermait des erreurs absolument opposées aux définitions de foi des quatre conciles, et par conséquent exécrables. C'étaient des extraits des écrits de Théodore de Mopsueste.

Prenant pour point de départ la profession de foi aux quatre conciles que les évêques lui avaient envoyée quelque temps auparavant, Vigile crut pouvoir arriver au but qu'il se proposait et obtenir l'adhésion des Orientaux, en montrant qu'il ne fallait s'écarter en rien des définitions et des dispositions de ces celèbres conciles. Il se mit donc à examiner leurs actes, leurs lettres synodales, les constitutions des pontifes romains et les écrits des Pères les plus autorisés. Il emprunta à l'écrit que Justinien venait de lui envoyer soixante passages tirés des œuvres de Théodore de Mopsueste, les réfuta un à un, et les frappa d'anathème. Venant

ensuite à la personne même de Théodore, il remarque qu'elle n'a été condamnée ni par Cyrille, ni par les conciles précédents, et que c'est une chose bien grave que de condamner les défunts, ne fussent-ils que laïques, à plus forte raison ceux qui gardèrent jusqu'à leur dernier soupir la dignité épiscopale dont ils étaient revêtus. Il s'appuie sur quelques Pères, particulièrement sur saint Léon, et rappelle quelques faits de l'histoire ecclésiastique. Il ajoute que telle fut la règle établie par les constitutions du Siège Apostolique, et conclut qu'il n'est permis à personne de porter maintenant un jugement sur la personne des défunts. Il n'a donc pas condamné la personne de Théodore bien qu'il anathématise ses erreurs, et ne veut pas permettre qu'on la condamne (1).

Il passe à Théodoret, et s'étonne qu'il soit question de le condamner, puisque le concile de Chalcédoine l'entendit prononcer l'anathème contre les erreurs de Nestorius et rétracter par là tout ce qui, dans ses écrits, quels qu'ils fussent, pouvait paraître les favoriser. Pour couper court à toute espèce de crainte à cet égard, Vigile formule cinq anathèmes contre les erreurs de Nestorius, d'Eutychès, et celles qui s'y rattachent par un lien quelconque. Le *Constitutum* veut empêcher ainsi de porter atteinte à l'honneur des personnes décédées dans la communion de l'Église. Vigile, il faut le remarquer, ne se prononce pas sur les écrits incriminés de l'évêque de Cyr.

Il arrive à la lettre d'Ibas, qu'il examine d'après les actes du concile de Chalcédoine, et cite les paroles des légats du Saint Siège : *la lettre ayant été relue, nous avons reconnu qu'il était orthodoxe*. Il cite éga-

(1) Mig. t. LXIX, p. 100-102.

lement le sentiment motivé des principaux évêques du concile, exprimé dans le même sens, et conclut que, d'après l'assemblée de Chalcédoine, Ibas était dans l'erreur en condamnant saint Cyrille dans le corps de sa lettre, mais qu'à la fin il revenait à la vérité en adhérant à la réconciliation des évêques d'Orient avec saint Cyrille (1). Vigile s'en tient donc au jugement porté sur Ibas par les Pères de Chalcédoine qui déclarent sa foi orthodoxe, et l'erreur contenue dans sa lettre réparée par une satisfaction suffisante. Il interdit de nouveau de rien retrancher, rien ajouter, rien changer, sous quelque prétexte que ce soit, au concile de Chalcédoine, attendu que tout s'est fait sous la présidence de l'évêque de Rome. Il rappelle que dans sa lettre à Mennas, c'est-à-dire dans le *Judicatum*, il avait fait en faveur du concile de Chalcédoine des réserves expresses, dont il cite quelques fragments, les seuls vraiment authentiques qui nous restent de cet important document.

Enfin, il interdit de rien écrire, de rien dire, de rien enseigner sur les Trois-Chapitres, qui soit contraire au *Constitutum*, et repousse en vertu de l'autorité apostolique tout ce qui sera dit ou fait en violation d'une défense aussi expresse. Mais il est remarquable qu'il ne prononce aucune censure contre les délinquants. Il voulait par cette précaution éviter de nouvelles divisions, et ménager l'avenir. Le *Constitutum* était encore une œuvre de conciliation. Vigile refusait de condamner la personne de Théodore de Mopsueste pour se conformer à la tradition, les écrits de Théodoret et la

(1) *Ex quibus verbis evidenter declaratur in Iba episcopo nihil de confessione fidei reprehensum quam constat esse probatam ; sed eumdem Ibam quod fallente intelligentia de beato Cyrillo male censuerat refutasse.*

lettre d'Ibas pour ne pas faire plus que le concile de Chalcédoine, tout en reconnaissant que ces écrits pouvaient être condamnés.

Ceux qui ont pris la peine d'examiner cet acte de près n'ont pas manqué de faire remarquer la clarté, la logique, la science, la discrétion qui y brillent d'un bout à l'autre. Ce travail est d'une composition si belle, dit D. Coustant, qu'on peut se demander si le VIe siècle a produit quelque chose qui lui soit comparable. C'est à coup sûr l'œuvre d'une main singulièrement habile. On ne pouvait rien imaginer de plus propre à calmer les discussions, ni qui fût mieux en rapport avec les circonstances et les besoins de cette époque. Chaque phrase a sa valeur spéciale, et il n'y a pas un mot qui n'ait été employé avec intention, qui ne fasse délicatement allusion aux évènements et aux affaires qui amenèrent sa composition (1).

Le *Constitutum* de Vigile, daté du 14 Mai 553, fut contresigné par seize évêques, dont neuf italiens, trois orientaux, trois illyriens et un africain, par l'archidiacre Theophanius et les diacres Pélage et Pierre. L'évêque de Sylva Candida, cet infortuné Valentinus auquel Totila avait fait couper les deux mains, était là, auprès de Vigile, où son dévouement l'avait attiré, mais un de ses collègues dut lui prêter sa main pour signer le *Constitutum*.

Le *Constitutum* fut-il envoyé à l'empereur et reçu par lui ? Bien des auteurs, Hêfélé entre autres, n'hésitent pas à le nier, s'appuyant sur le manuscrit des actes du Ve concile édité par Baluze, et dont nous parlerons bientôt. Mais D. Coustant l'affirme, et avec raison. On ne voit pas pourquoi Justinien aurait re-

(1) D. Coustant, n° 106.

poussé la réponse à une demande qu'il avait adressée lui-même au pape. Justinien prenait trop d'intérêt à la question des Trois-Chapitres, il savait trop bien l'importance d'un acte pontifical à ce sujet pour le dédaigner, tandis que par ses ordres et sous sa direction à peine dissimulée les évêques d'Orient traitaient la même question sans le pape. Nous allons avoir bientôt la preuve plus manifeste que Justinien avait reçu et lu le *Constitutum*, qui dut lui être remis le 14 mai ou peu de temps après (1).

IV

Au moment où Vigile achevait et signait son *Constitutum*, entouré de seize évêques et de ses diacres, le concile avait commencé depuis deux jours l'examen des Trois-Chapitres. Cet examen fini, il déclara, dans la session du 17 mai, que les écrits de Théodore de Mopsueste étaient remplis de blasphèmes abominables. Il prouva ensuite que l'on pouvait condamner les morts qui de leur vivant avaient enseigné des erreurs. Un évêque, comme l'avait déjà fait Justinien dans son édit de 551, cita l'exemple de l'anti-pape Dioscore anathématisé après sa mort par l'Église Romaine, quoiqu'il ne fût coupable d'aucune erreur contre la foi. Le concile conclut que les écrits et la personne de Théodore de Mopsueste devaient être condamnés. Mais il remit à plus tard de formuler et de promulguer l'anathème.

Ce fut alors le tour des écrits de Théodoret contre les anathématismes de saint Cyrille, et de quelques passages de ses autres écrits. Ils furent jugés favorables à l'hérésie de Nestorius et dignes de réproba-

(1) D. Coustant, n° 107.

tion; mais la sentence fut différée. Après cet examen, le concile ne put s'empêcher de remarquer la conduite, quelque peu difficile à comprendre pour lui, de l'assemblée de Chalcédoine à l'égard de Théodoret. Après s'être mainte fois exclamé sur ses blasphèmes, elle le réintégra en se contentant de l'anathème qu'elle l'obligea à prononcer contre Nestorius et les blasphèmes dont il avait pris la défense.

Le début de la sixième session, qui fut tenue le 19 mai, fut marqué par un incident significatif. Aux instructions qu'il avait déjà données aux Pères du concile, Justinien crut nécessaire d'en ajouter une autre dont il n'avait pas jusqu'à ce moment senti la nécessité, et qui lui parut alors très importante. « Quelques-uns, dit-il, s'efforçant de prendre la défense de la lettre d'Ibas, osent dire qu'elle fut reçue par le saint concile de Chalcédoine. Ils en donnent pour preuve les paroles prononcées par un ou deux évêques qui paraissaient lui être favorables, tandis que tous les autres étaient d'un sentiment opposé(1). » Cette note, envoyée pour ainsi dire à la dernière heure, était inspirée par la lecture du *Constitutum* où Vigile veut prouver, en effet, par les paroles de quelques évêques du concile, que la lettre d'Ibas y fut déclarée à peu près orthodoxe. Justinien avait donc reçu le *Constitutum* avant le 19 de mai. Cette preuve, donnée par D. Coustant, est sans réplique. Les nouveaux éditeurs des *Regesta* ne l'ont pas vue, et affirment que Justinien refusa de recevoir l'acte pontifical (2). Il y a toutefois dans la note de Justinien une exagération qui devait servir son dessein. Les *quelques-uns*, dont il a l'air de redouter beaucoup le sentiment, ne disent pas que la

(1) Labbe, t. VI. col. 130.
(2) *Regesta*, ad an. 553.

lettre d'Ibas fut simplement déclarée orthodoxe par le concile, mais qu'elle fut déclarée telle seulement en ce qu'elle pouvait être approuvée, non en ce qu'elle renfermait de repréhensible (1).

Sur cetteinvitation de l'empereur, le concile soumit à un examen approfondi la lettre d'Ibas au perse Maris. Il se fit donner lecture des actes du concile de Chalcédoine, et n'eut pas de peine à y voir qu'Ibas n'avait été rétabli sur son siège et reçu à la communion de l'Église, qu'après avoir, comme Théodoret, dit anathème à Nestorius et à ses erreurs. Dans sa lettre, saint Cyrille était traité d'hérétique et Théodore de Mopsueste chaleureusement loué. Mais lorsque la paix eut été rétablie entre les évêques d'Orient et le patriarche d'Alexandrie, Ibas s'y rallia et changea de sentiment à l'égard de ce dernier. Il rétractait donc ce qu'il avait écrit contre saint Cyrille, et en disant anathème à Nestorius il revenait pleinement à l'orthodoxie. Voilà pourquoi les légats du pape pouvaient dire à Chalcédoine : *Relecta enim ejus epistola, agnovimus eum esse orthodoxum*. Il était, lui, orthodoxe, mais non sa lettre qu'il désavouait. C'est ce qu'exprimait très clairement Eunomius de Nicomédie en disant : Ibas repoussa dans la suite par une confession de foi correcte le reproche qu'il faisait d'abord à saint Cyrille d'être hérétique.

Il est donc certain que le concile de Chalcédoine ne voulut pas examiner à fond la lettre d'Ibas ; son unique but était de constater qu'en ce moment Ibas, revenu de ses erreurs, était orthodoxe. En soumettant à un examen minutieux cette même lettre, le concile de Constantinople n'était donc pas en contradiction

(1) Migne, t. LXIX, p. 106.

avec celui de Chalcédoine. Celui-ci avait, pour laisser de côté l'examen des écrits de Théodoret et de la lettre d'Ibas, des raisons particulières, dont celui-là n'avait pas à se préoccuper, un siècle plus tard. C'est ce que nous apprenons de Léontius de Byzance. Le concile de Chalcédoine, dit-il, ne voulut pas condamner les écrits de Théodoret, ni la lettre d'Ibas, afin de ne donner aucun prétexte de rompre la paix récemment faite entre les partis, et de ne pas soulever de nouvelles luttes doctrinales (1). Plus libre dans sa marche et dans son action, le concile de Constantinople compara la lettre d'Ibas avec la doctrine de Chalcédoine et y découvrit une telle différence qu'il n'hésita pas à la proclamer hérétique, *epistola hæretica est.*

L'examen des Trois-Chapitres achevé, le concile remit à une autre session la promulgation de sa sentence.

V

La septième session s'ouvrit le 26 mai. Elle devait avoir une importance capitale ; car, pour obéir à la volonté de l'empereur, le concile allait se décider sur la question, depuis si longtemps agitée, des Trois-Chapitres, sans le concours du chef de l'Eglise. La gravité d'une pareille décision n'échappait pas à Justinien. Aussi envoya-t-il, à l'ouverture de la session, le dignitaire de la cour, Constantin, pour donner au concile la certitude qu'en condamnant les Trois-Chapitres, il ne se séparait pas du pape, qui avait mainte fois déjà prononcé lui-même cette condamnation. Il en donna pour preuves diverses pièces que

(1) Leont. Byzant., *de sectis*, art. VI. (Patr. G., t. 86., col. 1238)

l'empereur avait promis, dès l'ouverture du concile, de communiquer à cette assemblée lorsque le moment opportun serait venu. C'étaient les lettres de Vigile à Rusticus, à Aurélien, archevêque d'Arles, et à Valentinien de Tomes. Nous les connaissons. Justinien garda le silence le plus absolu sur le *Constitutum* que Vigile lui avait envoyé. La communication de ce document au concile aurait renversé tout son plan. Comment pouvait-il donner la preuve authentique et officielle que Vigile prenait la défense des Trois-Chapitres, pendant qu'il mettait toutes ses ressources en jeu pour lui persuader qu'il les avait toujours condamnés? On ne trouve d'ailleurs dans les actes du concile aucune trace d'une pareille communication. Justinien espérait que le pape finirait tôt ou tard par adopter la décision du concile, puisqu'en réalité, tout le monde le savait, il avait condamné lui-même les Trois-Chapitres. Au reste, il fut en cette circonstance plus prudent qu'il ne pensait, car le silence dans lequel le *Constitutum* fut enveloppé devait prévenir bien des difficultés, et amener une issue favorable, en facilitant un rapprochement.

Les actes du Ve concile édités par Baluze sont beaucoup plus étendus, et diffèrent des autres sur des points essentiels (1). Mais n'oublions pas que ces actes sont sans valeur, comme nous allons en donner de nouvelles preuves. Ils racontent donc que le 25 mai Vigile manda auprès de lui quelques dignitaires du palais et

(1) Rappelons-nous que, d'après la déclaration du VIe concile, trois cahiers avaient été ajoutés au livre I des actes du Ve concile, et que des changements et des additions avaient été introduits dans les actes de la VIIe session. Il y a concordance parfaite entre les actes publiés par Baluze et les indications précises du VIe concile œcuménique.

quelques évêques, pour les charger de remettre à l'empereur un écrit qu'il avait composé sur la question des Trois-Chapitres. Ils refusèrent, n'ayant point d'ordre de l'empereur à cet égard. Vigile fit porter son écrit par un de ses sous-diacres. Mais Justinien refusa de le recevoir, et fit dire au pape : Vous avez refusé de siéger avec les patriarches et les évêques pour examiner et juger ensemble la question qui nous occupe, et maintenant vous venez déclarer que vous voulez prononcer seul sur cette question. Or, tout cela est d'une fausseté évidente. Cet écrit, d'après ce qu'en dit Justinien, ne peut-être que le *Constitutum*. Mais nous avons vu que, dès le 19 de ce mois, cet acte avait été reçu et lu par l'empereur. D'un autre côté, est-il admissible que, signé le 14 du même mois, il n'ait été envoyé par le pape que le 25, près de quinze jours après ? Mais, d'après le manuscrit de Baluze, le retard serait bien plus considérable, car, s'il faut l'en croire, la VIIe session du concile aurait eu lieu le 2 juin seulement.

Ces faux actes ajoutent aux pièces dont Justinien fit donner communication au concile, non-seulement le *Judicatum* dont les actes authentiques ne parlent pas, mais encore le serment que Vigile aurait prêté, le 15 août 550, de condamner les Trois-Chapitres, serment que le faussaire avait oublié de mentionner avec les autres pièces dans la première session du concile. Ils racontent ensuite que ce jour-là même, par ordre de Justinien, le sceau apposé sur le serment fut rompu en présence de quelques grands dignitaires et des évêques occidentaux de la suite de Vigile, et que toute l'assemblée en avait pris connaissance. Nous avons vu que ce serment est une calomnie des Acéphales.

Le représentant de l'empereur, auquel les faux

actes font débiter ces choses, conclut son discours comme dans les actes authentiques, en mettant le concile en demeure, après avoir entendu la lecture des pièces qui lui sont apportées, de prononcer la condamnation des Trois-Chapitres (1). Il était décidé à le faire ; mais il remit à la session suivante la fulmination de sa sentence.

Il y a ici une nouvelle addition, mal soudée avec ce qui précède, des actes édités par Baluze. La VIIe session était finie, lorsque Justinien fit lire au concile une lettre par laquelle il déclarait que Vigile, après avoir condamné les Trois-Chapitres et juré solennellement de persévérer dans cette condamnation, en avait pris la défense, s'était rapproché des partisans de Nestorius, et qu'il s'était ainsi séparé de la communion du concile. En conséquence, il ordonnait par sa lettre, comme il l'avait déjà fait de vive voix, que le nom de Vigile fût enlevé des diptyques des églises. Cette lettre, lue dans la session du 26 mai, était datée du 14 juillet suivant.

Que cette lettre soit apocryphe et imaginée par le faussaire qui a altéré les actes du Ve concile, c'est ce qui saute aux yeux de quiconque l'examine d'un peu près. — 1° Jamais Justinien n'aurait fait à un concile, qu'il affectait de considérer comme œcuménique, l'injonction d'enlever des diptyques le nom du chef de l'Église. Rien dans sa vie n'autorise à le penser. Il savait très bien que s'il était le chef de l'empire, il n'avait pas pour cela le pouvoir d'excommunier un pape. — 2° Il y aurait eu dans la conduite de Justinien une flagrante contradiction, car, au commencement du concile, il avait promis d'établir, à l'aide de pièces

(1) Labbe, VI, col. 178-182.

officielles, que Vigile avait condamné les Trois-Chapitres. Or, ces pièces étaient à peine lues, que Justinien aurait fait déclarer au concile que Vigile avait pris la défense des Trois-Chapitres, et qu'il se rapprochait des Nestoriens. Ainsi, pour encourager les Pères du concile à condamner sans hésiter les Trois-Chapitres, il leur prouve, par tous les documents dont il peut disposer, que Vigile les avait condamnés ; puis, tout-à-coup, il vient leur déclarer que Vigile en prend chaleureusement la défense. Pouvait-on rien imaginer de plus maladroit, ni de plus propre à jeter le désarroi parmi les Pères, et à compromettre le succès d'une entreprise si laborieusement préparée, au moment où il paraissait assuré? — 3° Le faussaire se met directement en contradiction avec lui-même. Si, comme il le raconte plus haut, Justinien a refusé de recevoir le *Constitutum*, où et comment a-t-il appris que Vigile prend maintenant la défense des Trois-Chapitres (1) ? — 4° Justinien ajoute qu'il avait d'abord révélé ces faits au concile de vive voix, avant de le faire par écrit. Rien de plus faux qu'un pareil langage, car il n'avait cessé, jusqu'au dernier moment, de répéter au concile que Vigile avait, à plusieurs reprises, condamné les Trois-Chapitres, et il n'y a pas un mot dans les actes qui laisse soupçonner un langage différent. — 5° Enfin, la date du 14 juillet pour une pièce lue le 26 mai précédent ne laisse guère de doute sur la valeur qu'il faut lui attribuer. Les explications que l'on a essayé d'en donner sont hypothétiques et gratuites. — 6° A la fin de sa lettre, Justinien déclarait que tout en ôtant le nom de Vigile des diptyques, il voulait rester en commu-

(1) Plusieurs auteurs sont tombés dans la même contradiction. Voir entre autres Dr Punkes, *Papst Vigil und der Drekiapitelstreit*, p. 123 et 127.

nion avec le Saint Siège, et le concile faisait écho à cette déclaration. Voilà une singulière théorie ! Excommunier le pape, mais demeurer en communion avec le Saint Siège ! Justinien se faisait certainement du chef de l'Église une tout autre idée (1). Cette théorie, ramassée plus tard et destinée à une certaine fortune, fut l'œuvre, non de Justinien, mais de l'Acéphale qui altéra, peu après, les actes du Ve concile. Elle était digne d'avoir le byzantinisme pour père.

Nous concluons que le manuscrit de Baluze n'est pas seulement démontré altéré par le VIe concile œcuménique, mais par l'examen de chacune des additions qu'il renferme, et par cette remarque générale que lorsque ce manuscrit diffère des autres, c'est toujours dans des passages où Vigile est en cause. Est-ce là l'œuvre du hasard ? De plus, toutes les additions poursuivent le même but, qui est de montrer que Vigile s'est écarté de la doctrine de Chalcédoine et de saint Léon, et qu'il a favorisé l'erreur des Acéphales. Ce sont-là, disons-le pour la dernière fois, des preuves sans réplique qu'on ne peut reconnaître aucune valeur aux actes édités par Baluze (2).

Dans la VIIe et dernière session, qui eut lieu le 2 juin, le concile porta enfin sa sentence sur les Trois-Chapitres. Il faisait remarquer d'abord que les Nestoriens se servaient des écrits de Théodore de Mopsueste, de ceux de Théodoret contre saint Cyrille, et de la lettre d'Ibas, pour soutenir leur impiété, ce qui

(1) Dans un écrit composé quelque temps auparavant, il disait : « La vérité est que les Pontifes Romains s'attachant en toutes choses à la tradition apostolique n'ont jamais été en désaccord avec eux-mêmes, mais ont conservé jusqu'à ce jour la vraie et pure doctrine. »

(2) D. Coustant, n° 117.

avait provoqué la convocation du concile. Il rappelait que Vigile avait déjà condamné les Trois-Chapitres (1), et que malgré sa promesse et les invitations réitérées qui lui avaient été faites, il avait refusé de venir prendre sa place au concile. Cet exposé laisse bien à désirer sous le rapport de l'exactitude et de la sincérité. Après avoir résumé la discussion minutieuse à laquelle il s'était livré, il prononce l'anathème contre Théodore de Mopsueste et ses écrits, contre les écrits par lesquels Théodoret avait attaqué les douze anathématismes de saint Cyrille et le premier concile d'Éphèse, contre la lettre d'Ibas au perse Maris, et contre ceux qui ont écrit ou écrivent en leur faveur.

Le concile prononça ensuite quatorze anathèmes contre les erreurs de Nestorius, d'Eutychès et des autres hérétiques, parmi lesquels est compté Origène. Les trois derniers déclarent que tous les défenseurs des Trois-Chapitres doivent être déposés s'ils sont évêques ou clercs, anathématisés s'ils sont laïques. Cette sentence fut souscrite par 164 patriarches, archevêques et évêques (2).

VI

A partir de ce moment, les documents deviennent rares. Vigile refusa d'abord de ratifier la sentence d'un concile qui s'était assemblé par l'ordre de l'empereur, et contre son gré.

Mais Justinien prit des mesures rigoureuses contre les récalcitrants. Le diacre Rusticus, neveu de Vigile,

(1) Le concile n'aurait pas pu parler ainsi si la lettre dont parlent les actes édités par Baluze eût été authentique.

(2) Labbe, VI, col. 198-218.

et Félix, abbé africain dont nous avons déjà parlé, publièrent un livre pour la défense des Trois-Chapitres, et furent exilés avec leurs partisans au fond de la Thébaïde. Justinien publia lui-même une réfutation de leur écrit. Frontinus, évêque de Thessalonique, appelé à Constantinople, persista dans son attachement aux Trois-Chapitres, fut exilé à Antinoé, en Égypte, et remplacé sur son siège. Les évêques africains Victor de Tunone et Théodore furent également, pour leur opposition ardente aux décrets du Ve concile, exilés et puis emprisonnés. D'autres prirent la fuite et se cachèrent. Facundus n'avait pas attendu la réuuion du concile pour chercher un abri sûr, d'où il écrivit son livre *Contra Mutianum*, et, après le concile, une lettre contre ceux qui adhéraient à la condamnation des Trois-Chapitres. Le diacre Liberatus fut, à son tour, exilé en Égypte où il écrivit son *Breviarium*. Bien d'autres défenseurs des Trois-Chapitres furent poursuivis par Justinien, qui comblait de présents et de caresses ceux qui adhéraient à leur condamnation (1). Le diacre Pélage, qui n'avait plus quitté Vigile depuis son retour à Constantinople, fut également frappé d'exil. On ignore ce que devinrent les évêques de la suite du pape.

Vigile lui même fut-il exilé pour son opposition à la sentence du concile ? Le *Liber pontificalis* l'affirme. Mais la notice qu'il consacre à ce pape est remplie de tant et de si ridicules erreurs qu'on n'en doit tenir aucun compte. Le témoignage du continuateur de Marcellin n'a, pour le fait dont nous parlons, guère plus de valeur. Tous les autres auteurs, tant grecs que latins, gardent le silence sur ce prétendu exil : il est prudent de le rejeter, à moins de comprendre par ce mot le séjour de plus de neuf ans que Vigile fit à Constan-

(1) Vict. *Chron.* — Liberati *Breviar.* XXIV.

tinople, loin de son Siège et de la capitale du monde chrétien. Il est certain, d'autre part, que lorsque Vigile confirma la condamnation des Trois-Chapitres, il était, non dans l'exil, mais à Constantinople, comme il nous l'apprend lui-même (1).

Après la clôture du concile, Vigile demeura dans sa résidence ordinaire au palais Placidien, suivant attentivement la marche des événements, et attendant l'occasion favorable pour prendre un parti définitif. Il était clair que maintenant tout dépendait de lui. Il étudiait de nouveau la question à la lumière des faits et des discussions qui venaient de s'accomplir, et cherchait, dans l'examen attentif des documents, la solution qui devait mettre un terme aux divisions et aux luttes ardentes dont l'Église souffrait depuis longtemps (2).

Le *Liber pontificalis* raconte, et c'est très vraisemblable, que le clergé de Rome, dans son ardent désir de revoir le pape, pria Narsés, l'heureux vainqueur des Goths, d'intervenir auprès de l'empereur pour obtenir son retour. Justinien ne demandait pas mieux assurément que de renvoyer Vigile à Rome. La notice du *Liber pontificalis*, que l'absurde n'arrête jamais, ajoute que l'empereur rassembla alors le clergé de la suite de Vigile, et lui demanda s'il voulait l'avoir encore pour pape, sinon, aurait-il ajouté, vous avez là l'archidiacre Pélage. Cette proposition rappelle celle de Théodora mandant à Bélisaire : Tâchez de déposer Silvère ou de nous l'envoyer ; vous avez là l'archidiacre Vigile, notre cher apocrisiaire. Tout cela est parfaitement faux, et a l'air de cancans ramassés par l'inepte compilateur.

La demande du clergé de Rome, transmise par

(1) *Nos qui cum fratribus et coepiscopis nostris in regia civitate degimus.* Vig. *Epit. ad Eutych.*
(2) D. Coustant, nn. 125 — 126.

Narsés, dut fournir à l'empereur une nouvelle occasion de presser Vigile de confirmer la sentence du Ve concile, qui sans cela ne pouvait avoir aucune valeur. Au point où en étaient les choses, Vigile devait-il et pouvait-il s'obstiner dans son refus ? qui oserait le prétendre ? Il est certain du reste, qu'il avait déjà condamné les Trois-Chapitres, et laissé voir très clairement dans son *Constitutum* qu'ils pouvaient être condamnés sans que le concile de Chalcédoine en reçût aucun préjudice. La seule considération qui l'avait inspiré dans son opposition à *Justinien*, depuis que le *Judicatum* avait été retiré, c'était la crainte de s'aliéner les évêques de l'occident, et de faire surgir de ce côté de nouvelles divisions. Mais la situation s'était sensiblement améliorée depuis quelque temps. D'abord, il était bien évident désormais que l'autorité du concile de Chalcédoine, la principale préoccupation de ces évêques, était à l'abri de toute atteinte, puisque le concile de Constantinople l'avait mise à la base même de ses délibérations. Vigile pouvait donc prévoir et espérer que l'opposition ne serait pas invincible, et que les esprits, mieux éclairés sur la suite et la portée des événements accomplis, finiraient par se calmer peu à peu, et par se soumettre à la décision du pape. La fidélité du clergé Romain lui garantissait celle de l'Italie, tandis qu'en Afrique, en Espagne et en Gaule, les préventions tombaient peu à peu. D'ailleurs l'Église, en Orient, était menacée d'un schisme dont les aveugles étaient seuls à ne pas voir les symptômes, pendant qu'en Occident l'absence de son chef ne pouvait se prolonger sans entraîner de graves conséquences. Au reste, Vigile avait montré qu'il était invincible quand la consience et la vérité étaient en jeu. Or, il est certain, comme l'affirme Pélage, bien au courant de cette affaire, et, plus tard,

saint Grégoire-le-Grand, que dans la querelle des Trois-Chapitres la foi n'était pas engagée (1). Il s'agissait d'une mesure de précaution et de préservation. Il pouvait donc donner à la condamnation des Trois-Chapitres une confirmation sans laquelle elle n'avait aucune valeur, et avec laquelle son triomphe était assuré pour toujours. En agissant ainsi, il restait fidèle aux principes qui l'avaient toujours inspiré : maintenir intactes la foi et l'autorité du concile de Chalcédoine, éviter un schisme, sauvegarder la dignité du Saint Siège.

Vigile écrivit donc le 8 décembre au patriarche Eutychius une lettre dans laquelle il donne sa sentence sur les Trois-Chapitres (2). Il déclare que Notre Seigneur ayant dissipé les ténèbres de son esprit, et appelé le monde entier à la paix, il a pu, à la lumière divine, rechercher avec soin la vérité, et donner la définition qui doit venir de lui (3). C'est comme s'il eût dit, selon la remarque fort juste de de Marca : la question a été discutée et décidée, mais il manque la définition suprême, qui la mette hors de toute atteinte, et que le Saint Siège seul peut donner (4). Le langage de Vigile s'inspire des droits et des prérogatives de sa dignité. Ce n'est pas une simple adhésion qu'il donne aux décrets du concile, auquel il ne fait pas même allusion et qu'il considère comme non avenu ; il parle en vertu de sa propre autorité, il exprime ses propres sentiments, et donne le fruit de ses recherches et de

(1) Pelagii *Epist. ad Child.* Migne, LXIX. p. 402.— Cf. Greg. Mag. *Epist.* IV. 39.

(2) Le P. Garnier a élevé à tort des doutes sur l'authenticité de cette lettre. V. Héfélé. les *Regesta Pont. Rom.*, etc.

(3) *Ita ut quæ a nobis definiri debent, revelante Domino et veritate investigata, salubriter adimpleta sint.* Migne, t. LXIX, III.

(4) Mig., l. c. col. 137.

ses réflexions personnelles. Vigile déclare donc qu'après avoir longtemps étudié la question des Trois Chapitres dans les ouvrages des Pères, il ne lui en coûte pas de modifier son appréciation, la vérité ayant brillé avec plus d'éclat à ses yeux, et de les condamner par une sentence publique et définitive. Il fait allusion évidemment au jugement qu'il portait sur les Trois-Chapitres avant son arrivée à Constantinople. C'est pourquoi, ajoute-t-il, que toute l'Eglise catholique sache que nous sommes arrivé aux conclusions renfermées dans la présente constitution, sans nous être écarté en rien de la justice, ni avoir encouru aucun reproche. Il condamne donc et anathématise Théodore de Mopsueste et ses écrits impies, les écrits de Théodoret contre la vraie foi, contre les douze anathématismes de saint Cyrille et contre le premier concile d'Ephèse, enfin la lettre que l'on dit avoir été écrite par Ibas au perse Maris. Il dit anathème à quiconque prend la défense des Trois-Chapitres, et annule tout ce qui a été fait par lui ou par d'autres en leur faveur (1).

La paix religieuse fut dès lors rétablie dans tout l'Orient. C'est à cette époque que l'on doit appliquer le tableau suivant tracé par l'auteur contemporain de la vie de saint Eutychius. « On ne vit jamais, depuis l'établissement de l'Église chrétienne, si ce n'est au temps de ce grand homme, quatre patriarches réunis ensemble. Aussi tous les doutes ayant été dissipés et les controverses éteintes, non par la violence et la rivalité des partis, mais par la démonstration de la vérité et la force de la persuasion, une paix profonde et une grande tranquillité régnaient dans l'Église de

(1) Migne, t LXIX, p. 122.

Dieu. Ces quatre patriarches, réunis comme en un seul corps, unanimes dans leurs sentiments, et les mains dans les mains, formant une quadruple chaîne d'or, entrèrent dans la grande église, et y offrirent ensemble le divin et non sanglant sacrifice, à l'imitation du Christ qui par une oblation unique a sanctifié tous les hommes. La paix régna longtemps encore dans l'Église après leur départ (1). »

Quelques mois après, à la fin de février 554, Vigile publia un second *Constitutum*, que l'on croit avoir été destiné aux évêques de l'Occident. Il y démontre longuement que la lettre attribuée à Ibas n'est pas de lui, et qu'elle est remplie de grossières erreurs. Il la condamne donc, et anathématise tous ceux qui prétendent ou prétendront qu'elle fut déclarée orthodoxe par le concile de Chalcédoine. Dans sa lettre à Eutychius, Vigile ne disait pas que la lettre fût d'Ibas, mais qu'on la disait écrite par lui. Venant à Théodore de Mopsueste. il remarque qu'il avait été condamné d'avance par les décrets du concile de Rome que saint Damase avait assemblé et auquel saint Ambroise assista, lesquels frappent d'anathème quiconque reconnaît deux fils, l'un coéternel au Père, l'autre né de la Vierge Marie. Or, c'est justement l'erreur de Théodore de Mopsueste. Il le condamne donc ainsi que ses pernicieuses erreurs. Il condamne également les écrits de Théodoret qui ont été incriminés et dont les Nestoriens se servent pour appuyer leur impiété, oubliant à dessein qu'il avait dit anathème à Nestorius et accepté toutes les définitions du concile de Chalcédoine qui le rétablit sur son siège.

Vigile déclare à la fin de son *Constitutum* qu'il tient

(1) *S. Eutych. vita*, Patr. gr., t. 86.

pour frères dans l'épiscopat tous ceux qui gardent la foi définie et proclamée dans les quatre conciles, et qui disent anathème aux Trois-Chapitres. Il déclare nul tout ce qui a eté écrit par lui ou par d'autres pour leur défense (1).

S'il en coûtait à Vigile de revenir sur quelques-unes de ses déclarations antérieures, qui, du reste, n'avaient jamais été promulguées officiellement, et de trancher cette question par une sentence définitive sans le concours des évêques d'Occident, qu'il ne pouvait plus espérer, il devait puiser une solide et profonde consolation dans la conviction que la paix et l'union de l'Église exigeaient ce sacrifice.

Vigile pouvait dès lors reprendre le chemin de Rome. Mais il prolongea son séjour en Orient dans l'intérêt de cette ville et de l'Italie. Il voulut faire bénéficier ce pays de son crédit auprès de l'empereur. Depuis son départ de la ville éternelle, il n'avait cessé, nous l'avons remarqué bien des fois, d'avoir les yeux sur lui, prenant sa large part de tous ses malheurs, et s'employant selon son pouvoir à les soulager. Il avait nommé pour gouverner l'Église Romaine, comme nous l'avons dit plus haut, après la catastrophe dont l'évêque Valentinus avait été victime, le prêtre Maréas, qui soutint vaillamment le poids du gouvernement pendant dix ans, malgré les difficultés inouïes avec lesquelles il fut constamment aux prises. Il maintint, à l'encontre de toutes les intrigues des adversaires de Vigile, l'intégrité et l'honneur du Saint Siège, instruisant le pape avec lequel il était en rapports permanents, de tout ce qui se passait à Rome et en Italie. Grâce à lui, Rome jouit de la paix, autant qu'elle pouvait en jouir dans

(1) Migne, t. LXIX.

ces temps lamentables. Au milieu des affreuses calamités dont cette ville et l'Italie eurent à souffrir si longtemps, il fut la providence des pauvres et des malheureux. La vraie doctrine eut en lui un défenseur intelligent et énergique, qui assura partout son triomphe, Son épitaphe, dont le marbre a été retrouvé il y a quelques années, déclare qu'il était digne de la dignité pontificale (1). C'est un honneur pour Vigile d'avoir confié le gouvernement de l'Eglise Romaine en son absence à un tel homme. Rome lui en fut reconnaissante, et son clergé, nous l'avons dit, fit d'actives démarches pour hâter le retour d'un pontife que dix ans d'absence, loin de faire oublier, avaient rendu plus cher et plus vénérable. Maréas mourut la même année que Vigile.

Ensanglantée, dévastée et ruinée par vingt ans d'une guerre atroce, l'Italie avait vu s'effondrer les bases de l'ordre social, disparaître le peu de commerce qui restait encore, et l'administration tomber dans le plus complet désarroi. Tout était à rétablir et à refaire. Vigile intervint auprès de l'empereur et le supplia de porter remède à tant de maux, ou plutôt de rendre la vie à une société agonisante. Par ce profond intérêt qu'il portait à l'Italie, il restait fidèle à la tradition de ses prédécesseurs : il préludait au grand et glorieux rôle de saint Grégoire le Grand. Pour que l'Italie ne l'ignorât pas, Justinien déclara, dans la pragmatique sanction qu'il donna à cette occasion, que Vigile lui en avait fait la demande. Par cet acte important, daté du 13 août 554, Justinien rétablissait dans toute sa force le droit de propriété, réorganisait l'administration, et rendait la vie au commerce et à l'industrie (2).

(1) De Rossi, *Bull. d'arch. chrét.*, en 1869, p. 17 et sq.
(2) *Corp. Juris.* in fine.

Vigile partit pour Rome dans les premiers mois de l'année 555. Mais il n'eut pas le bonheur de revoir la capitale du monde chrétien, qu'il avait quittée près de dix ans auparavant. La maladie de la pierre, dont il souffrait depuis longtemps, le retint à Syracuse où il mourut le 7 juin de cette année (1). Son corps, transporté à Rome, fut enseveli au cimetière de Priscille, près de son prédécesseur saint Marcel, dont il avait restauré et orné le tombeau. Le clergé et le peuple, mis au courant, au fur et à mesure des événements, de toutes les épreuves auxquelles il fut soumis, et qu'il supporta toujours dignement, lui avaient voué le plus profond attachement. Ce n'est pas là que la confirmation du Ve concile pouvait provoquer des mécontentements. Aussi, l'archidiacre Pélage, désigné pour lui succéder, ayant été soupçonné d'avoir contribué à sa mort par son opposition, vit le vide se faire autour de lui quand il arriva à Rome. A la suite d'une procession solennelle, il monta à l'ambon de l'Église Saint-Pierre, et jura devant tout le peuple, la croix et le livre des évangiles élevés sur sa tête, qu'il n'avait en rien causé la mort du pape Vigile (2).

DOM L. LEVÈQUE.
O. S. B.

(*A suivre*).

(1) Marcel. *Chron.* — Catal. Sym. — *Regesta Pont. Rom.*
(2) Lib. Pontif. *in Pelag.*

SAINT THOMAS

ET LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE.

Réponse au R. P. Dummermuth.

Quatrième article.

VI

Saint Thomas admet-il la prédétermination physique.

Il y a plus d'un préjugé contre l'affirmative. Le premier vient du mot même de prédétermination qui ne se lit pas dans saint Thomas, du moins au sens où l'emploient les Bannésiens ; le P. Dummermuth lui-même n'en cite pas d'exemples. Mais il a une réponse toute prête : « Les Molinistes, dit-il, page 365, prétendent que saint Thomas admet la science moyenne ; ont-ils jamais rencontré ce terme dans les ouvrages du Docteur Angélique ? » La différence est grande ; science moyenne est une dénomination toute de circonstance, vague, ne signifiant rien de précis par elle-même, tandis que prédétermination est un terme fixé, appartenant à la langue métaphysique ; qui entend cette langue sait tout d'abord ce qu'il signifie. Ce que l'on trouve encore bien moins dans saint Thomas c'est l'expression de prédétermination physique, jamais il ne l'a employée, pas plus que « prémotion physique. » Saint Thomas, si étonnant par la précision de son langage et la propriété de l'expression, saint Thomas, ce genie qui a incarné la

vérité dans les mots comme jamais homme ne l'a fait, si ce n'est peut-être Aristote, mais avec la clarté en moins, saint Thomas aurait enseigné la réalité, la doctrine de la prédétermination physique, et il n'aurait pas trouvé le terme, la formule correspondante à sa pensée ! Non, jamais je ne consentirai à faire au grand docteur une injure que ceux qui se proclament ses disciples les plus fidèles, les plus chauds, lui infligent si facilement, avec inconscience, je le veux, mais aussi pour le besoin de leur cause.

Un autre préjugé, c'est que nulle part on ne lit dans saint Thomas ces formules rigoureuses si familières à Bannez et à ses disciples : sous la motion divine, il est impossible et contradictoire, il répugne que l'homme n'agisse pas. Si la doctrine bannésienne est la doctrine thomiste même, d'où vient qu'elle n'est pas exprimée dans le même langage ? Les mots et les formules, surtout en vraie et bonne métaphysique, ont un sens précis, arrêté ; là où on ne les trouve pas, n'est-on point autorisé à conclure que la doctrine elle-même n'y est pas ?

Il faut encore remarquer que motion et prédétermination ne sont pas synonymes ; saint Thomas les distingue formellement : « Dieu, dit-il, 1-2 *q.* 10, *art.* 4, ne meut pas tellement la volonté qu'il la détermine nécessairement à une seule chose. » Sous la motion, la volonté peut se déterminer en un sens ou en l'autre ; elle ne le peut plus, s'il y a prédétermination. De même faut-il distinguer entre motion physique et motion morale ; sans nier toute action physique de Dieu même sur la volonté, par exemple, lorsqu'il la meut comme nature, il faut admettre qu'il agit aussi moralement lorsqu'il la meut comme faculté, selon le principe de saint Thomas : « Dieu meut les êtres selon leur nature, » et aussi leur état. Presque toujours, pour ne pas dire toujours, les Bannésiens prennent les mots mouvoir et motion au sens physique.

Avant de répondre aux arguments que le P. Schneemann déduit de divers passages de saint Thomas, le P. Dummer-

muth fait les trois observations suivantes, page 339 : « La liberté est cause de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'elle en soit la cause première, car si elle en a le domaine, ce n'est pas à l'exclusion de la cause première. » Il n'y a rien à dire, si l'on prend les mots dans leur sens métaphysique obvie. « Selon saint Thomas, la liberté créée ne consiste pas en ce qu'elle ne soit pas déterminée par un autre, comme l'affirme à faux le P. Schneemann, mais à ne pas l'être par une détermination naturelle. » Le R. P. cite saint Thomas, l. 2 *Cont. Gent. c.* 48 ; souvent par la suite il reviendra sur cette distinction. De ce que saint Thomas, dans le texte cité, exclut la détermination naturelle parce qu'elle entraîne la nécessité, il ne s'ensuit pas, loin de là, qu'il n'exclut pas toute autre détermination qui amènerait le même inconvénient ; or, nous l'avons vu précédemment, toute détermination à une seule chose. surtout la détermination bannésienne, emporte la nécessité. C'en est assez pour ôter toute valeur à la remarque du P. Dummermuth. Au reste nous ne tarderons pas à entendre saint Thomas nier que la volonté, dans son acte libre, soit déterminée par n'importe quel agent. « Enfin il faut distinguer entre la nécessité absolue et la nécessité d'infaillibilité et de supposition. » Le R. P. dira plus loin comment, sous la motion divine, il n'y a qu'une nécessité conditionnelle.

Arrivons aux textes de saint Thomas cités par le P. Schneemann.

Le premier est tiré du 2° sur les Sent. *Dist.* 25, *q.* 1, *art.* 1, *au* 1er. « Le libre arbitre est sauf en Dieu, parce que la détermination de son acte ne lui vient pas d'un autre, mais de lui-même. » Le saint docteur, dit le P. Schneemann, page 342, définit ce qui est requis pour le libre arbitre en général. Le P. Dummermuth répond en reproduisant d'abord tout le corps de l'article dont le sens général est que ces agents sont libres qui peuvent se déterminer leur fin par une connaissance qui leur soit propre ; c'est pourquoi le libre arbitre ne se trouve que dans les êtres intelligents.

Puis il conclut : « Le libre arbitre est sauf en Dieu, parce que la détermination de son acte ne lui vient pas d'un autre, comme cela a lieu dans les agents privés de connaissance, qui agissent par nature. Ces deux conditions conviennent aussi au libre arbitre créé ; la détermination de l'agent libre créé lui vient d'une connaissance qui lui est propre, et non séparée, comme pour les êtres qui agissent par nature. Il est évident que cette doctrine de saint Thomas n'est en rien contraire à la prédétermination physique. » Cette conclusion étonne. Les deux conditions nécessaires à la liberté, savoir, que l'agent se détermine par une connaissance qui lui soit propre, et que sa détermination ne lui vienne pas d'un autre, — c'est bien ce que saint Thomas affirme de la liberté divine, — ces deux conditions, dis-je, se vérifient du libre arbitre créé, et il n'y a là rien de contraire à la prédétermination physique, qui nie formellement la seconde, quand il s'agit de la liberté de la créature !

Comment le R. P. en est-il arrivé à cette conséquence ? Le voici : après avoir rappelé les deux conditions de la liberté, tout à coup, il ne parle plus que d'une seule, la première, « que la détermination vienne d'une connaissance propre » ; il passe sous silence la seconde, « qu'elle ne vienne pas d'un autre, » la seconde qui, dans la pensée de saint Thomas et par la nature des choses, est la conséquence nécesaire de la première.

« La puissance rationnelle peut aller d'un côté ou de l'autre dans les choses qui lui sont soumises, ce sont celles qu'elle se détermine à elle-même ; mais non en ce qui lui est déterminé par un autre. C'est pourquoi la volonté ne peut aller contre ce qui lui est déterminé par l'impression divine, c'est-à-dire la fin dernière ; elle le peut dans les choses qu'elle se détermine à elle-même, comme sont les moyens ordonnés à la fin dont l'élection lui appartient. » *In* 4^{m}, *Dist.* 49, *q.* 1. *art.* 3, *quæst.* 2, *ad* 1^{m}. Saint Thomas affirme nettement que la volonté est nécessitée dans les choses qui lui sont déterminées par un autre, en particulier

par l'impression divine ; c'est pourquoi elle ne peut aller contre.

En réponse, le P. Dummermuth, page 344, cite d'abord une page de l'ouvrage intitulé : *de libertate et prœmotione secundum mentem D. Thomæ*, par un prêtre de la Congrégation de la Passion. L'auteur distingue deux impressions divines, l'une permanente dans la nature dont elle est la propriété, la liberté ne peut rien contre elle ; l'autre transitoire, qui survient à la nature déjà constituée. C'est la prémotion physique. Bien loin de détruire la liberté, elle la perfectionne, comme le prouvent, parait-il, les témoignages de saint Thomas. Au moyen de cette distinction que le P. Dummermuth fait sienne, rien de plus facile que d'expliquer le texte cité plus haut. L'article doit s'entendre de l'impression naturelle, nullement de la prémotion physique dont il n'est pas dit mot ; par conséquent l'impuissance de la volonté d'aller contre ce qui lui est déterminé par l'impression divine, ne se rapporte pas à la prémotion, mais à l'impression naturelle.—Il y a dans cette réponse un sophisme et un oubli. Un sophisme : après avoir admis que l'impression permanente entraîne la nécessité, on semble conclure que la prémotion qui n'est que transitoire ne l'entraîne pas. La conséquence ne vaut pas ; il faudrait prouver que la qualité de transitoire exclut la nécessité, ce qui n'est pas vrai, car la prémotion à l'acte indélibéré n'est que transitoire et cependant elle nécessite. Le langage de saint Thomas est affirmatif et pas exclusif ; il affirme une chose, il ne nie pas l'autre. Un oubli : « il y a, dit saint Thomas, des choses que la volonté se détermine à elle-même, par exemple, les moyens pour la fin.» Le doute n'est pas possible, il y a des choses qui sont imprimées à la volonté et d'autres qui ne le sont pas, ni par impression permanente, ni par impression transitoire ; autrement il serait faux qu'elles ne le sont pas et que la volonté se les détermine à elle-même.

Nous retrouvons la même doctrine dans un autre texte de saint Thomas : dans l'âme il y a des choses qui sont

déterminées par un autre (Dieu), et d'autres qui ne le sont pas. « L'être de l'âme n'est pas déterminé par elle-même, mais par un autre (Dieu), mais elle se détermine à elle-même son vouloir ; c'est pourquoi, bien que l'être soit immuable, le vouloir est indéterminé et flexible de divers côtés. » *Q.* 22 *de verit.*, *art.* 6 *ad* 1m. Le P. Dummermuth, page 347, se contente de répondre : ici encore saint Thomas exclut la détermination naturelle; puis vient le texte entier de l'article qui ne change rien à l'affaire. La volonté n'est nécessitée que dans les choses qui lui sont déterminées par une inclination naturelle, telle est la fin dernière ; son appétit ne peut être déterminé dans les choses qui sont pour la fin, comme il l'est dans les choses naturelles. Un seul point est oublié et c'est le point décisif : saint Thomas établit une opposition entre les choses de l'âme qui sont déterminées par un autre et celles qu'elle se détermine à elle-même ; cependant, si de fait ces dernières sont déterminées par un autre, n'importe en quelle manière, il n'est plus vrai qu'elles ne le sont pas et l'opposition établie par saint Thomas manque de base.

« Le libre arbitre ne se trouve que dans les êtres intelligents, et pas dans ceux dont les actions sont déterminées par quelques causes antécédentes. » *In* 2m *dist.* 25, *q.* 1, *art.* 1. Le R. P , reprend le P. Dummermuth, *ibid.*, a omis quelques mots, voici le texte en entier : « Le libre arbitre ne se trouve que dans les êtres intelligents, point dans ceux dont les actions ne sont pas déterminées par les agents eux-mêmes, mais par quelques causes antécédentes, » comme il arrive « dans ceux qui agissent par nature, » ainsi que saint Thomas le dit peu auparavant.— On ne voit pas bien comment les mots supprimés pouvaient nuire à la cause du P. Schneemann ; c'est plutôt le contraire. Le P. Dummermuth souscrit, dit-il, à la proposition de saint Thomas ; il souscrit donc à la négation de la prémotion bannésienne : là où l'agent se détermine lui-même à son action, il ne peut y avoir prémotion déterminante, puisqu'il y aurait aussitôt détermination par un

autre. Il cite ensuite la réponse au 7e : « Les animaux exercent leurs actions par détermination de nature, et non par une détermination qui leur soit propre ; c'est pourquoi ils n'ont pas le libre arbitre », parce qu'ils sont déterminés par un autre. Ce qui apparaît clairement par quelques mots que le R. P., lui aussi, a omis. « C'est pourquoi tous ceux de la même espèce font les mêmes actions, ainsi l'araignée tend toujours la même toile, ce qui n'aurait pas lieu si, agissant par art, ils disposaient eux-mêmes de leurs actions. » Le principe est toujours le même, pour qu'il y ait liberté, il faut que l'agent se détermine lui-même et ne soit pas déterminé par un autre.

C'est ce que saint Thomas répète dans le passage suivant : « L'homme n'aurait pas le libre arbitre si la détermination de son acte ne lui appartenait pas de telle sorte que, par son propre jugement, il choisisse ceci ou cela. » *In* 2m *Dist.* 28, *q.* 1, *art.* 1. Le P. Dummermuth, *ibid.*, remarque que dans cet article saint Thomas combat d'un côté Jovinien qui, ne voyant dans l'homme que la partie intellectuelle, disait qu'il opère le bien par nécessité, de l'autre les manichéens qui, regardant la nature humaine comme mauvaise et venue du mauvais principe, soutenaient que l'homme pèche nécessairement. Il demande ensuite si la détermination de son acte appartient à l'homme comme au premier déterminant; il répond que la question ne peut être résolue par le texte cité de saint Thomas. Cependant si Dieu prédétermine de telle sorte qu'il soit impossible, contradictoire, que l'acte n'ait pas lieu, on ne comprend plus comment l'homme « par son propre jugement, choisit ceci ou cela. » Si le P. Dummermuth le comprend, il aurait bien dû nous aider à l'entendre.

Ecoutons maintenant saint Thomas expliquer comment l'acte de l'homme peut être péché. « La raison de faute dans l'action mauvaise vient de ce qu'elle procède d'un agent qui a le domaine de son acte. L'homme a ce domaine, en vertu de la puissance qui en lui est indifférente à plusieurs choses et n'est déterminée à l'une que par elle-

même, ce qui convient seulement à la volonté. » *In* 2m *Dist.* 39, *q.* 1, *art.* 2. D'après le P. Dummermuth, page 348, saint Thomas veut seulement assigner la différence entre la volonté et les autres facultés considérées en elles-mêmes relativement à l'acte. La volonté a le domaine de son acte et n'y est déterminée que par elle-même, car elle n'est pas contrainte à agir; les autres facultés le sont, l'intelligence par la force de la démonstration, les puissances attachées à des organes par le changement de ces organes. Cependant Dieu agit-il dans la volonté lorsqu'elle se détermine, dans les autres facultés lorsqu'elles sont contraintes, et comment agit-il ? C'est une autre question qui n'est pas résolue ici; il faut chercher ailleurs dans les ouvrages du Docteur Angélique. Cette réponse ne semble pas suffisante. Si la volonté n'est déterminée que par elle-même, tout autre déterminant est exclu, et si saint Thomas a voulu l'exclure, quelle formule plus expressive pouvait-il employer ? L'autre déterminant, c'est Dieu, et Dieu seul, le P. Dummermuth en convient ; c'est donc Dieu qui est exclu. Entre se déterminer soi-même et être contraint à agir, il y a un milieu qui a échappé au docteur prémotioniste : c'est être déterminé par un autre volontairement, mais nécessairement, comme dans les actes indélibérés. Lorsque saint Thomas dit que la volonté se détermine elle-même, il exclut moins la contrainte ou coaction qui ne peut tomber sur une puissance libre, que la détermination extrinsèque et nécessaire.

Un dernier passage encore plus clair que les autres, si c'est possible. « Un acte peut procéder d'un agent en deux manières ; selon sa substance et selon la détermination de l'agent à agir. On dit qu'une chose est dans la puissance de l'agent parce qu'elle est dans sa volonté ; car la puissance de la volonté par elle-même est indifférente à plusieurs actes ; qu'elle se détermine à l'un ou à l'autre, cela ne vient pas d'un autre déterminant, mais de la volonté même. » *In* 2m *Dist.* 39, *q.* 1, *art.* 1. Ce texte a bien l'air d'embarrasser quelque peu le P. Dummermuth, et, pour y

échapper, il a recours à des arguments assez extraordinaires, page 350 et suivantes. Il rappelle d'abord que Dieu est cause de l'acte de tout agent créé, et parce qu'il donne la nature, et parce qu'il meut et applique la faculté à l'acte, librement ou nécessairement, selon la nature des êtres. Il demande ensuite ce que saint Thomas exclut par ce membre de phrase : « qu'elle se détermine à l'un ou l'autre, cela ne vient pas d'un autre déterminant. mais de la volonté même ; » est-ce Dieu comme donnant la nature, ou comme donnant l'acte. y prémouvant et y prédéterminant ? Le bon sens répondrait que c'est l'un et l'autre, puisque la volonté n'est pas déterminée par un autre, mais par elle-même. Mais, avec un prémotioniste, les choses ne vont pas si simplement. Si saint Thomas, continue le P. Dummermuth, exclut le second sens, point de doute, il rejette la prédétermination. Mais il est évident qu'il n'exclut que le premier ; ce que le R. P. essaie de prouver par trois arguments. Je ne rapporterai que le premier, car la thèse est certainement fausse.

« Que la volonté, dit saint Thomas, se détermine à tel ou tel acte, cela ne vient pas de Dieu déterminant, (le texte dit : d'un autre déterminant), mais de la volonté même. Dans les choses naturelles, la détermination ne vient pas de l'agent, mais de Dieu qui lui a donné une nature par laquelle il est déterminé à tel acte. Saint Thomas oppose l'agent volontaire à l'agent naturel ; ce qu'il affirme de l'un, il le nie de l'autre, son texte pourrait donc s'expliquer ainsi : que la volonté se determine à tel ou tel acte, cela ne vient pas de Dieu déterminant, mais de la volonté ; que l'agent naturel soit déterminé à tel acte, cela vient de Dieu déterminant, et non de l'agent même. Mais cette proposition est ambigüe ; d'après ce que le saint docteur dit des agents naturels, on peut l'exposer très clairement comme il suit : dans les agents volontaires, la détermination à tel acte est de l'agent même, et non pas de Dieu lui donnant une nature par laquelle il est déterminé à cet acte ; dans les agents naturels, la détermination ne vient pas de

l'agent, mais de Dieu qui lui a donné une nature par laquelle il est déterminé à cet acte. Tel est le sens très clair de saint Thomas ; que les adversaires veuillent prouver qu'il faut l'expliquer autrement. »

C'est possible et même nécessaire, si l'on ne veut mettre saint Thomas en contradiction avec lui-même. Le texte ainsi tiré et tourmenté irait seulement à prouver que la nature de l'homme est libre. Tel n'est point le but du Docteur Angélique, le titre même de l'article le dit : *la volonté peut-elle être pervertie par le péché* ? Il démontre comment l'homme est libre, et non pas qu'il est libre. Il argumente d'après la différence entre l'agent libre et l'agent nécessaire. « Dans les choses naturelles, Dieu agit comme donnant la vertu d'agir et comme déterminant la nature à telle action. Dans le libre arbitre, il agit de telle sorte qu'il lui donne la vertu d'agir et le fait agir avec sa coopération ; cependant la détermination de l'action et de la fin est dans la puissance du libre arbitre. C'est pourquoi il conserve le domaine de son acte, mais non comme premier agent. » *In* 2m. *Dist.* 25. q. 1. *art.* 1 *ad* 3m. La différence est parfaitement marquée : dans l'agent naturel tout est déterminé ; dans l'agent libre l'acte et sa fin sont laissés à la puissance du libre arbitre. L'argument du P. Dummermuth n'est donc qu'une subtilité, une échappatoire d'ailleurs inutile. Le texte de saint Thomas est trop formel : « que la volonté se porte à tel acte, cela ne vient pas d'un autre ». Supposons, comme le veut le R. P. que saint Thomas n'exclue que Dieu donnant la nature et point Dieu mouvant et prédéterminant à l'acte, la proposition reste-t-elle vraie ? Certainement non, car alors il est vrai que la volonté est déterminée par un autre. On n'effacera pas ce texte et on ne l'expliquera pas dans un autre sens.

« Dieu, dit saint Thomas, *q.* 3 *de Potent.*, *art.* 7 *ad* 13m, agit de telle sorte sur la volonté que cependant la détermination de l'acte reste au pouvoir de la raison et de la volonté ». Le P. Dummermuth, page 355, répond aussitôt

par la phrase célèbre : « Dieu n'agit pas tellement sur la volonté qu'il la détermine nécessairement à une seule chose ». J'ai dit plus haut comment on doit entendre cette phrase dans un sens tout autre que le sens prémotioniste.

Je crois inutile de rapporter plusieurs autres textes cités par le P. Schneemann. Ce sont toujours les mêmes affirmations de la part de saint Thomas, la même interprétation de la part du P. Dummermuth, la distinction entre la détermination naturelle et la détermination par la prémotion physique. Le lecteur peut maintenant savoir quelle en est la valeur.

« Conclusion. Parce que, dit le P. Schneemann, il est de la nature de la liberté de ne pas être déterminée, Dieu meut la volonté sans lui enlever son mode d'agir qui consiste dans l'indifférence, *q.* 6 *de verit.*, *art.* 3 *ad* 3^{m} ; et *q.* 6. *de malo*, *art. unic.* ; il ne la détermine pas à ses actes libres, mais laisse la détermination en sa puissance, 1 2 *q.* 10. *art.* 4, et *q.* 3 *de potent.*, *art.* 7 *ad* 13^{m}. Donc lorsque la motion divine nécessaire pour agir et les autres préparatifs de l'acte sont posés, il appartient à la volonté d'agir ou de s'arrêter ; tout est remis à son libre arbitre, vouloir ou ne pas vouloir. L'élection nous appartient, supposé toutefois le secours divin. 1 *p. q.* 83, *art.* 1 *ad* 4^{m}. La puissance, le domaine sur l'acte qui exclut toute détermination étrangère, si nous voulons écouter saint Thomas, est la nature même de la liberté et de l'acte humain. 1 2 *q.* 1, *art.* 2 ; *In* 2^{m} *Dist.* 39, *q.* 1. *art.* 2 ; *q.* 3 *de potent.*, *art.* 7 *ad* 12^{m}. »

Réponse du P. Dummermuth : « La conclusion va au-delà des prémisses ; dans les textes cités, saint Thomas exclut seulement la détermination par nature et nécessité, nullement la determination par manière de liberté, « determinatio per modum liberi », le R. P. n'a pas trouvé et ne trouvera pas cette expression dans saint Thomas. Parce qu'il est de la nature de la liberté de ne pas être déterminée par nécessité à une seule chose, Dieu meut la

volonté sans lui enlever son mode libre d'agir, et cependant il atteint ce mode par l'efficacité de sa motion, *q.* 6 *de verit.*, *art.* 3 *ad* 3m. Dieu n'agit pas sur la volonté par manière de nécessité, il ne la contraint pas ; il la meut sans lui enlever son mode qui consiste dans l'indifférence de la liberté. Aussi, bien que rien ne résiste à la volonté divine, la volonté créée ou toute autre chose l'exécute à sa manière, parce que Dieu donne aux êtres le mode même par lequel ils accomplissent sa volonté, les uns nécessairement, les autres librement, encore que ce que Dieu veut se fasse toujours, *q.* 6 *de malo*, *art. unico ad* 3m. Dieu meut la volonté immuablement à cause de l'efficacité de sa vertu motrice qui ne peut manquer son effet ; cependant il n'y a pas nécessité et la liberté demeure, parce que la nature de la volonté consiste dans l'indifférence. »De plus, « Dieu ne détermine pas la volonté à ses actes libres par nécessité, mais il en laisse la détermination en sa puissance.» Vient le texte si connu: « Dieu n'agit pas sur la volonté de telle sorte qu'il la détermine nécessairement à une seule chose. » 1 2 *q.* 10, *art.* 4 ; q. 3 *de potent.*, *art.* 7 *ad* 13m. La motion divine présupposée, la volonté peut agir ou ne pas agir, faire ceci ou cela, car l'élection vient de nous, supposé le secours divin. 1 *p. q.* 83, *art.* 1 *ad* 4m. Cependant l'homme choisit toujours ce que Dieu opère dans sa volonté. *L.* 3 *Cont. Gent* , c. 92. La raison en est que le secours divin présupposé à nos élections doit être entendu en ce sens qu'il opère en nous nos opérations, de même que la cause première opère les opérations de la cause seconde et l'agent principal l'opération de l'instrument. L'opération de Dieu est comme le perfectionnement, et l'effet suit immédiatement l'action du perfectionnement. *L.* 3 *Cont. Gent.*, c. 92 *et* 148 ; *q.* 3 *de malo*, *art.* 3. Le domaine de la volonté sur ses actes, à nous en tenir à l'autorité de saint Thomas, exclut la détermination à une seule chose par manière de nature, mais non par manière de liberté. »

Que prouve la réponse du P. Dummermuth ? peu de

chose. Prouve-t-elle que la conclusion du P. Schneemann s'étend au-delà des prémisses, c'est-à-dire que saint Thomas n'exclut que la détermination naturelle? Pas un mot ne le dit. Qu'il faut admettre la prédétermination physique? Le nom n'est pas même prononcé, et les textes cités lui sont plutôt contraires que favorables. Qu'y a-t-il donc? Des formules vagues, incertaines, qui ne précisent rien, par exemple : Dieu opère tout en nous ; nous choisissons ce qu'il opère en nous, ce qu'il veut. Qui en doute? Les Bannésiens devraient laisser ces formules indéterminées, obscures, toujours mises en avant, jamais expliquées ni prouvées, et une bonne fois prendre la difficulté corps à corps. La difficulté, la voici : la prédétermination physique posée, il répugne, il est impossible, contradictoire, que l'homme n'agisse pas ; contradiction, impossibilité métaphysique, de même qu'il répugne que la science de Dieu se trompe. On demande comment la liberté subsiste sous une telle détermination.

Le P. Dummermuth se prévaut beaucoup de ce que saint Thomas, parlant de la détermination qui détruit la liberté, ne rejette que la détermination par nature. La raison en est bien simple; le grand docteur ne pensait pas, ne soupçonnait pas, que l'on inventerait une manière de détermination qui entraînerait l'acte de l'homme de telle sorte qu'il y eût répugnance et contradiction à ce qu'il ne fût pas posé, et cependant, bien loin de gêner la liberté, la perfectionnerait et fortifierait. S'il l'avait connue, il l'aurait rejetée tout comme la détermination par nature ; les principes qu'il pose ne permettent pas d'en douter.

Le lecteur a pu voir que, d'après saint Thomas, l'homme dans ses actes libres n'est pas déterminé par un autre, qu'il se détermine par lui-même et uniquement de lui-même ; c'est ce qu'il a affirmé à différentes reprises. J'ai rapporté ou résumé aussi fidèlement que je l'ai pu, les réponses ou explications du P. Dummermuth ; s'il y a quelque erreur ou inexactitude, j'ose dire qu'elle n'est pas volontaire. Eh bien ! j'ose aussi le demander, est-ce qu'une

fois le P. Dummermuth a abordé de front la difficulté capitale, décisive, de la question : l'homme se détermine lui-même, il n'est pas déterminé par Dieu, donc il faut renoncer à la prédètermination ? Non, il ne l'a pas fait, il a passé à côté, il a cherché à échapper, il s'est rabattu sur la détermination par nature afin de sauvegarder la prédétermination physique. Cependant, même avec la seule prédétermination physique, il reste vrai que l'homme est déterminé par un autre dans ses actes libres. Saint Thomas nie, les Bannésiens affirment ; l'opposition est évidente ; tant qu'elle ne sera pas levée, il est permis de conclure avec une entière certitude : Non, saint Thomas n'a pas admis la prédétermination physique. Le P. Dummermuth doit comprendre maintenant pourquoi nous ne voulons pas reconnaître aux prémotionistes le titre de Thomistes.

L. Baudier, S. J.

(*A suivre.*)

LITURGIE

QUESTIONS RELATIVES A LA FÊTE DU TRÈS SAINT SACREMENT

A propos de l'article que nous avons publié t. LIV, p. 172, sur la messe pour l'exposition du très saint Sacrement, on nous adresse plusieurs questions.

PREMIÈRE QUESTION

Peut-il être permis, en certaines circonstances, que le saint Sacrement soit porté en procession par un prêtre qui n'a pas célébré lui-même la messe solennelle ?

La règle est positive : le saint Sacrement doit être porté en procession par le prêtre qui a célébré la messe solennelle. Il pourrait cependant se trouver des motifs de dispense comme pour tout précepte ecclésiastique. Après la messe, si le célébrant se trouvait indisposé, il serait remplacé par un autre prêtre ; le même accident peut arriver pendant le cours d'un office. On ne demanderait pas même une raison aussi forte pour dispenser le célébrant de porter le saint Sacrement. On autoriserait un prêtre âgé ou infirme à se faire remplacer pour la procession par un autre prêtre qui a dû dire la sainte messe ailleurs. Il serait trop sévère, dans des circonstances semblables, d'exiger l'observation stricte de la loi, qui aurait pour effet de priver une paroisse de la procession.

Mais pourrait-on admettre comme cas d'exception celui où le célébrant aurait trop de difficulté à demeurer à jeûn

jusqu'après la procession? On suppose que cette difficulté ou une autre raison légitime existe pour le prêtre qui devrait le remplacer : car si un autre peut faire facilement toute la fonction, il n'y a plus d'excuse. On peut répondre ici qu'aucune rubrique ne défend au célébrant de se retirer à la sacristie avec ses ministres, après le dernier évangile, pour quitter la chasuble et se revêtir de la chape. Il peut donc le faire et prendre alors quelque chose ; pendant ce temps, on chanterait au chœur l'hymne *Pange lingua* et les ministres se prépareraient pour la procession.

DEUXIÈME QUESTION

Peut-il être permis, pour des raisons graves, de faire la procession avant la messe solennelle?

La loi qui prescrit de faire la procession à la suite de la messe solennelle est rigoureuse en elle-même, et repose sur l'ordre liturgique. D'un autre côté, l'usage existant dans certaines églises rurales de faire la procession avant la messe solennelle repose sur un motif sérieux. Plusieurs paroisses limitrophes sont desservies par un seul prêtre, et il n'y a qu'une seule messe. Pour faciliter à tous les fidèles l'accomplissement du précepte, la messe du dimanche se célèbre, dans quelques-unes, dès le commencement de la matinée, et dans d'autres, à une heure assez avancée pour que les personnes qui ont assisté à une messe célébrée de bonne heure soient rentrées chez elles assez à temps pour que les autres puissent se rendre à l'église à leur tour. Si, dans l'église où la messe se célèbre plus tard, cette messe était suivie de la procession, il faudrait nécessairement en avancer l'heure : l'accomplissement du précepte deviendrait alors trop difficile, et plusieurs personnes seraient exposées à demander la dispense d'une obligation plus grave que celle dont il s'agit. Il y a donc là un motif de faire la procession sans célébrer la messe

auparavant, ou en d'autres termes, de remettre la Messe après la procession.

Mais ces raisons de dispense n'existent pas toujours. Nous parlons ici des paroisses rurales où il n'y a qu'une seule messe. S'il y en avait deux, et si pour faciliter aux paroissiens l'accomplissement du précepte, il était nécessaire de faire la procession entre les deux messes, ne pourrait-on pas, pour ce jour là, comme on l'a observé t. XXXI, p. 298, célébrer la messe solennelle à l'heure où se dit ordinairement la première, et dire une messe basse après la procession ?

Les motifs d'exception sont encore moindres lorsque la paroisse est desservie par plusieurs prêtres. On ne voit pas alors comment on pourrait être dispensé d'observer les règles. Malheureusement on n'examine pas toujours ces raisons au point de vue vraiment liturgique, et il en résulte des abus surprenants. C'est ce que nous montre la troisième question qui nous est adressée.

TROISIÈME QUESTION

Que doit-on penser d'un usage existant dans certaines églises? L'hostie qui doit être portée en procession est consacrée la veille de la fête du saint Sacrement ; on fait l'exposition le jour de la fête avant la première messe ; la messe solennelle vient ensuite, elle est célébrée en présence du saint Sacrement exposé ; après la messe solennelle on dit une messe basse, après laquelle on renferme le saint Sacrement pour organiser la procession sans irrévérence. La procession commence quelque temps après cette dernière messe, et n'est pas toujours présidée par le prêtre qui a célébré la messe solennelle.

Cet exposé montre une fois de plus combien il est regrettable que l'étude de la sainte liturgie ne soit pas plus en honneur dans les séminaires et dans les conférences ecclé-

siastiques. Sans doute, comme on peut en juger par les réponses données aux deux questions précédentes, il y a des raisons de dispense de l'observation des lois liturgiques comme de toute loi positive ; mais ces raisons doivent être examinées à la lumière que donne la connaissance des vrais principes. Or nous voyons ici deux expositions. La première se fait dès le matin et est terminée après la messe qui suit la messe solennelle; on suppose qu'elle se termine liturgiquement, c'est-à-dire avec le chant du *Tantum ergo* suivi du verset, de l'oraison et de la bénédiction. Cette première exposition ne paraît fondée sur aucun principe. On ne se croirait pas à la fête du saint Sacrement : on supposerait plutôt une exposition ayant pour objet d'implorer le secours de Dieu dans une calamité publique, et fixée au moment où il est plus facile d'avoir des adorateurs. La seconde exposition, qui se fait au commencement de la procession, n'est pas plus régulière que la première, puisqu'elle se fait sans messe. Si la première avait une raison d'être, on aurait dû consommer la sainte hostie pour en consacrer une autre à la messe solennelle qui doit précéder immédiatement la procession. De plus, il s'agit d'une église où aucune raison ne paraît dispenser de garder l'ordre liturgique : les messes sont assez nombreuses pour le peuple, et on ne peut raisonnablement soutenir que les préparatifs nécessaires pour la procession ne peuvent pas se faire pendant la grand'messe de manière qu'elle soit immédiatement suivie de la procession. S'il en était ainsi, l'ordre liturgique serait impossible partout.

QUATRIÈME QUESTION

Que faut-il penser de l'usage existant en France de s'arrêter à un grand nombre de reposoirs et de donner la bénédiction à chacun d'eux ?

Ainsi qu'on l'a montré 1re série, t. II, p. 562, la procession ne doit pas s'arrêter à tous les autels érigés sur le

chemin, mais deux fois au plus ; et par une concession spéciale la S. C. a permis de donner alors la bénédiction au peuple. On pourrait peut-être affirmer ici, avec plus de raison qu'en d'autres circonstances, que la piété du peuple serait affligée si l'on ne se conformait pas à l'usage de s'arrêter plus souvent et de donner la bénédiction à chaque reposoir. C'est le cas de s'adresser à la S. C. des Rites pour solliciter un indult.

CINQUIÈME QUESTION

Le saint Sacrement peut-il être renfermé après la procession et être exposé de nouveau avant les vêpres ?

La rubrique du Rituel suppose que le saint Sacrement est renfermé après la bénédiction qui termine la procession. « Sacerdos, facta genuflexione, cum Sacramento benedicat populum in modum crucis, nihil dicens, postea illud reverenter reponat. » La rubrique du cérémonial des évêques suppose au contraire que le saint Sacrement demeure exposé ; mais aucun texte ne prouve que cette exposition soit obligatoire, même dans les chapitres. Il est d'usage, d'après la même rubrique, de célébrer les offices, pendant toute l'octave, en présence du saint Sacrement exposé : « solitum est ; » d'où il résulte que l'exposition avant les vêpres est de convenance, si elle n'a pu être continuée après la procession.

LE VAVASSEUR,
Directeur du séminaire du Saint-Esprit.

THÈSES DE DROIT CANONIQUE

ET DE DROIT RÉGULIER[1].

Le savant professeur de droit canon à l'Université d'Inspruck, le P. Nilles, commence à publier sous le titre de *Discussions académiques* une série d'études sur le droit ecclésiastique. Le premier fascicule que nous recevons, le seul encore paru, contient trois dissertations que nous étudierons séparément. La première a pour objet la solennité des vœux religieux, la seconde la liberté pour les clercs d'entrer en religion, la troisième traite de la nécessité de l'étude du comput dans les universités.

Faisons en commençant une remarque générale sur l'utilité de ces thèses, où un sujet particulier est étudié à fond et avec tout le développement qu'il comporte. On comprend à première vue qu'un professeur ne peut pas traiter avec la même étendue toutes les questions de son programme. Pour plusieurs branches de l'enseignement ecclésiastique, la théologie, le droit canon ou l'histoire par exemple, dix ans ne suffiraient pas à cette étude. Il est nécessaire cependant que l'élève qui doit acquérir en un temps déterminé une connaissance générale de telle ou telle science, ait l'occasion de voir traiter certaines questions d'une façon plus approfondie, afin de mieux saisir la méthode et les procédés d'exposition de son professeur, et d'apprendre avec lui à appliquer ses connaissances générales et les principes de la science à la solution de tel ou tel cas déterminé. En dehors des autres considérations

(1) Nicolai Nilles S. J. *Selectæ disputationes academicæ*, fascic. I. nspruck, 1886.

qui ont pu porter le P. Nilles à composer ses thèses, le point de vue que nous indiquons conserve sa valeur et suffirait à donner à sa publication une réelle utilité.

I

De la solennité des vœux religieux.

Le moyen âge n'a pas connu la distinction des vœux de religion en vœux simples et vœux solennels. Ce n'est pas à dire que tous les vœux fussent alors solennels, mais, quand manquait aux vœux la solennité, on n'était pas censé constitué véritablement et proprement dans l'état religieux. Tels furent par exemple les profès à vœux simples du tiers-ordre de saint François; ils n'étaient pas considérés comme étant véritablement dans l'état religieux.

Il est bien question chez les docteurs du moyen âge de vœux simples et de vœux solennels, mais on se tromperait gravement si on appliquait ces termes aux vœux simples et aux vœux solennels des religieux. Il faut les entendre des vœux simples qui ne sont pas religieux, par opposition aux vœux de religion et aux vœux du sous-diaconat. Je le répète, tout vœu de religion était alors solennel. C'est pour n'avoir pas compris cette importante distinction qu'on est tombé quelquefois dans de singulières méprises touchant l'interprétation de ces auteurs.

Le P. Nilles a porté dans l'étude de cette difficile question sa science de juriste et de théologien, sa sûreté de jugement, les ressources de son esprit méthodique et de sa vaste érudition.

Comment donc a pu s'introduire dans la législation ecclésiastique un changement aussi considérable que celui-ci, la distinction des vœux religieux en vœux simples et en vœux solennels ? Il n'y a qu'une réponse possible : par l'autorité et la volonté de l'Église.

L'état religieux, consistant en substance dans la pratique

des trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, n'a pu être institué que par N. S, Jésus-Christ lui-même. Mais il appartenait à l'Église de déterminer, selon l'occurence des temps et des lieux, les conditions spéciales requises pour constituer *in concreto* l'état religieux. Sur ce point, l'autorité dont jouit l'Église peut se comparer à celle qu'elle exerce sur le mariage chrétien. C'est à elle d'instituer de nouveaux *empêchements dirimants* pour l'état religieux ou d'abolir les anciens. Citons le fait du concile de Trente déclarant que nul n'est apte à émettre la profession religieuse s'il n'a atteint l'âge de seize ans et s'il n'a accompli un an de probation (1), et Pie IX décrétant que dans les ordres d'hommes nul ne pourra faire les vœux solennels avant trois ans écoulés depuis la profession simple (2).

C'est par un nouvel usage de ce droit que le Saint Siège a introduit au XVIe siècle un changement dans la discipline jusqu'alors en vigueur, en proclamant que la solennité des vœux n'était plus requise désormais pour constituer un individu dans l'état religieux. Le savant Jésuite apporte à l'appui de sa thèse quelques exemples topiques : Grégoire XIII a déclaré que les profès de vœux simples dans la Compagnie de Jésus devaient être considérés comme véritablement religieux au même titre que les profès de vœux solennels (3). D'autres congrégations, les Passionistes, par exemple, qui ne comptent que des religieux à vœux simples, sont considérés par les Souverains Pontifes comme constitués véritablement dans l'état religieux, Enfin Pie IX déclare que les profès de vœux simples ont voix au chapitre, et agissent en tout comme de véritables membres de leur ordre à l'égal des profès de vœux solennels (4). La solennité des vœux n'est donc pas de l'essence de l'état religieux.

(1) Sess. 25, c. 15 *de regularibus*.
(2) Litt. *super statu, regul.*, 19 mars 1857.
(3) Constit. *Ascendente Domino*, 25 mai 1584.
(4) Decret. *super stat. regul.*, 17 juillet 1858.

Si l'auteur s'était proposé de nous donner une thèse historique, nous eussions été en droit de réclamer sur ce point une étude plus approfondie. Il eût été nécessaire qu'il nous dît si c'est à Grégoire XIII que remonte l'origine de ce changement dans la discipline et quelles en furent les causes. Mais, comme juriste, il reste dans la limite de ses attributions, en se contentant de constater le fait pour en induire l'existence du droit.

Le P. Nilles aborde ensuite une seconde question qui, à première vue, ne paraît pas dans un rapport nécessaire avec la précédente, mais qui cependant en découle tout naturellement, comme nous allons le montrer. En quoi consiste la solennité des vœux de religion ?

Le changement disciplinaire que nous avons établi dans la première partie permet de serrer la question de plus près qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. Il est aisé de comprendre en effet que depuis la distinction des vœux religieux en vœux simples et en vœux solennels, plusieurs caractères qu'au moyen âge on eût peut-être fait entrer dans la définition des vœux solennels, se trouvent subsister dans les vœux simples et par suite ne constituent pas la solennité.

Comment distinguer actuellement les vœux solennels des vœux simples ? Il y a une règle élémentaire, trop simple au jugement de certains théologiens (1), mais infaillible et en somme suffisante. Saint Alphonse de Liguori l'avait déjà donnée : « ces vœux sont solennels qui sont acceptés comme tels par l'Église. » Ce n'est pas une définition scolastique, elle ne nous donne pas l'essence de la solennité, mais elle nons aide à distinguer du premier coup les vœux simples des vœux solennels, et elle coupe court à plusieurs erreurs nées de la confusion entre l'ancienne et la nouvelle discipline. Ainsi, par exemple, se trouve absolument condamnée l'opinion de ceux qui veulent distinguer

(1) Le docteur Schönen (*Theol. Quartalschrift*, 1876 p. 285-286) entre autres, l'a vivement critiquée.

la profession simple de la profession solennelle, selon le don plus ou moins complet ou plus ou moins irrévocable de sa personne, fait par celui qui émet ses vœux.

Ce qui fait qu'un vœu est solennel, c'est donc la volonté de l'Église, et non pas celle du religieux au moment de faire profession, ou de la congrégation qui le reçoit. Aussi l'obligation résultant d'un vœu simple n'est pas moindre que celle résultant d'un vœu solennel, et Célestin III a pu dire (1) « qu'un vœu simple (de chasteté) n'oblige pas moins envers Dieu qu'un vœu solennel. »

Nous avons donc dans cette règle ce que l'école appelle le *principium cognitionis* et le *principium existentiæ* de la solennité; il nous faut maintenant à la suite du P. Nilles rechercher le *principium essentiæ*. C'est le point précis et vraiment délicat de la question.

Les théologiens qui se sont occupés de ce sujet sont très divisés de sentiments. Pour s'en convaincre il suffit de consulter Suarez (2).

Les uns, dont le docteur Schonen a embrassé l'opinion, placent la solennité du vœu dans certaines cérémonies extérieures; d'autres la mettent dans les effets juridiques qui découlent de la profession solennelle; une troisième opinion prétend que la tradition et l'acceptation de l'Église rendent les vœux solennels; enfin la quatrième dit que ces vœux sont solennels que l'Église accepte comme tels; de telle sorte que la solennité dépend formellement de la volonté de l'Église (3).

L'auteur d'une savante théologie morale, le P. Lehmkuhl, après avoir discuté toutes ces opinions, reconnaît qu'elles peuvent avoir quelque chose de vrai, mais qu'elles ne suffisent pas à expliquer la solennité du vœu religieux. Pour

(1) C. *Rursus*, *IV*, 6.

(2) *De relig.*, tract. 7, lib. II, cap. 6 et cap. 7.

(3) La différence entre cette dernière opinion et la troisième, c'est que celle-ci parle d'une simple acceptation de l'Église. Mais il est difficile de nier que cette acceptation, entendue dans ce sens, se trouve aussi dans les vœux simples.

lui, et il croit en cela se rapprocher de l'opinion de saint Thomas, cette solennité consiste dans une consécration intérieure et spirituelle par laquelle le religieux appartient exclusivement et irrévocablement à Dieu. Pour mieux faire ressortir son sentiment, il établit entre le profès de vœux simples et celui de vœux solennels une comparaison tirée de l'ordre liturgique. Une chose *bénite*, dit-il, peut perdre sa bénédiction et retomber dans l'usage profane ; de même un profès de vœux simples peut déchoir de son état, encore qu'il ne puisse révoquer par lui-même le don complet qu'il a fait de sa personne à Dieu. Il en va autrement pour une chose *consacrée* ; elle est irrévocablement vouée à Dieu de telle sorte qu'elle ne peut sans sacrilège retomber dans l'usage profane. Ainsi en est-il, ajoute l'auteur, du profès de vœux solennels (1).

Cette opinion est plus spécieuse et plus séduisante au premier aspect que juste. Nous ne chercherons pas à prouver qu'elle ne se ramène peut-être pas aussi facilement que le croit l'auteur, au sentiment des anciens docteurs qu'il cite (2). Elle met le profès de vœux simples dans un état d'infériorité qui s'accorde mal avec les faits et les textes des déclarations pontificales établissant clairement une égalité de condition entre les profès des vœux simples et ceux de vœux solennels. Comment expliquer qu'au XVIe siècle l'Eglise elle-même ait constitué un état de choses par suite duquel une portion notable des réguliers (3) se trouve dans une condition inférieure? Que manque-t-il aux vœux simples de religion, de la part de celui qui les émet, pour avoir ce caractère de donation irrévocable et exclusive, cette consécration intérieure et spirituelle qu'on voudrait réserver aux seuls vœux solennels?

(1) *Theol. Moralis*, vol. I, n. 500.

(2) Dans tous les cas on en pourrait citer un plus grand nombre pour l'opinion qu'expose Suarez et qu'il appelle commune.

(3) En France, tous les ordres de femmes et certaines congrégations d'hommes.

Le P. Nilles a suivi une voie qui nous paraît bien plus sûre. Il établit à la suite de Sanchez qu'il faut raisonner sur la solennité des vœux comme on le fait sur la solennité des contrats et de certains autres actes. Ce qui rend un acte solennel, au point de vue juridique, c'est une intervention publique et spéciale de l'autorité. Le R. P. apporte comme exemples les testaments solennels, les fiançailles solennelles, la promesse solennelle d'obéissance à l'évêque dans l'ordination, etc.

Ce sera donc l'intervention publique de l'Église et la sanction qui rendront les vœux solennels. Cette intervention existe sans doute aussi dans les vœux simples, mais avec un caractère et des effets différents. Or, la raison de cette différence, il ne faut pas, croyons-nous, la chercher dans la nature du vœu, mais dans quelque chose qui lui est extrinsèque ; à savoir dans la volonté même de l'Église, qui peut, comme le dit Suarez, rendre solennel un vœu simple, de même qu'elle pourrait rendre simple un vœu solennel sans qu'une nouvelle intention fût nécessaire de la part du profès (1).

Où le P. Nilles nous semble incomplet, c'est quand il parle des rites requis pour la profession solennelle. N'était-ce pas le lieu d'indiquer la profession solennelle *tacite* si fréquente au moyen âge? Il aurait consulté avec profit sur ce point un ouvrage de haute valeur, devenu malheureusement trop rare, l'*Examen historicum et canonicum libri R. D. Mariani Verhœven de regularium et sæcularium clericorum juribus et officiis* (2).

L'essence des vœux solennels étant bien définie, le P. Nilles en étudie les effets. Une analyse attentive et pénétrante des documents et des faits qui se rapportent à cette question, lui a permis d'arriver sur certains points à des

(1) Cf. Suarez l. c. et Bouix, *de Jure Regul.* T. I, p. 38 et suiv. (2e édition).

(2) Tomus primus (seul paru), Gand, 1847. L'ouvrage est anonyme, mais on l'attribue sans hésitation aux Bollandistes.

résultats nouveaux ; et si nous croyons devoir exprimer quelques réserves, nous aimons, d'un autre côté, à reconnaître le soin que l'auteur a apporté dans ses recherches.

Si la solennité du vœu dépend, comme nous l'avons admis, de la seule volonté de l'Église, il est clair que les effets de la solennité dépendront également de cette volonté. Est-ce à dire, comme le prétend le P. Nilles, que le vœu solennel pourrait ne pas être perpétuel et immuable, — semblable en cela aux contrats solennels? Il y a ici une confusion. Encore que la profession religieuse soit souvent assimilée dans les Pères à une alliance entre Dieu et l'âme, elle ne peut cependant être considérée exactement comme un contrat pouvant être rescindé à volonté, du consentement des deux parties. L'essence du vœu en général, comme le dit saint Thomas, consiste dans une « promesse faite à Dieu (1). » Dans les vœux religieux proprement dits cette promesse doit être irrévocable. Ce n'est donc pas la solennité qui leur donne la perpétuité, et les vœux simples ont aussi bien ce caractère que les vœux solennels. L'Église a le pouvoir de délier des uns et des autres, mais dans aucun cas cette solution ne doit se comparer à la révocation d'un contrat ; ce qui pourrait n'être pas perpétuel dans le vœu, c'est la solennité ; et, comme nous le disions avec Suarez, l'Église pourrait faire qu'un vœu solennel redevînt simple. Si c'est là ce qu'a voulu dire le P. Nilles, il faut avouer que sa pensée manque de netteté dans ce passage et nous serions excusable de l'avoir mal interprétée (2).

Nous le suivrons plus volontiers dans les pages où il montre les effets spéciaux que l'Église a voulu joindre aux

(1) IIa IIæ q. 88, a. 1 et 2.

(2) *Disputationes*, p. 23-24. Il nous est impossible d'entendre autrement ce passage que nous voulons mettre le lecteur à même d'apprécier : *Posset Ecclesia instituere... ut votum sit solemne absque omnimoda perpetuitate et firmitate, quemadmodum alii contractus solemnes, præter matrimonium, non obstante solemnitate, mutuo consensu dissolvuntur.*

vœux solennels, et dont le but est d'entourer ceux-ci de garanties plus efficaces. Ces effets ne sont pas nécessaires; ils peuvent être suspendus par l'Église et l'ont été en effet dans plusieurs circonstances. Le P. Nilles s'appuyant sur les recherches du P. de Buck, nous montre que le veu solennel de pauvreté n'a pas toujours entraîné l'incapacité de posséder. Cette remarque aide à comprendre certains actes de la vie des saints, considérés par bien des hagiographes et des historiens du monachisme comme des problèmes insolubles. Le P. Nilles pense que c'est la règle de S. Benoît qui, par son chapitre 33, a contribué le plus puissamment à répandre cette idée de l'incompatibilité de la propriété avec la profession religieuse (1). Il eût été à remarquer que S. Benoît n'innovait pas sur ce point, mais que, comme dans la plupart de ses prescriptions, il s'appuyait sur une tradition séculaire.

Nous trouvons, citée dans ce passage, la fameuse déclaration de S. S. Léon XIII aux évêques de Belgique, qui vient donner une grande force à son argumentation (2). Cette déclaration permet, pour la Belgique, aux religieux profès de vœux solennels, d'acquérir, de retenir, d'administrer des biens, *non obstante paupertatis voto*. Le P. Nilles nous dit et note, sans donner d'indication plus précise, que depuis lors le rescrit pontifical a été étendu à certaines parties de la France. Il fait ainsi allusion, pensons-nous, au décret du 30 janvier 1879, expédié au cardinal Caverot par la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires, aux termes duquel la dispense pontificale est étendue dans une certaine mesure à l'archidiocèse de Lyon.

Toute cette partie de la thèse de notre savant canoniste est très bien conduite ; elle donne une preuve nouvelle des importants services que peuvent se prêter mutuellement la théologie et l'histoire. C'est pour avoir étudié de

(1) *Disputationes*, p. 28.
(2) Elle a été insérée dans la *Revue* t. XL, p. 191.

plus près l'histoire monastique, que le P. Nilles est arrivé à rectifier plusieurs erreurs des théologiens qui l'ont précédé, y compris Suarez. Nous sommes persuadé que les théologiens et les juristes qui, à la suite de notre auteur, consentiront à s'aventurer sur le même terrain, y trouveront comme lui matière à d'intéressantes découvertes.

II

Liberté pour les clercs d'entrer en religion.
Engagements contractés par eux envers les diocèses.

Nous nous arrêterons moins longuement sur la seconde thèse que la *Revue* a publiée intégralement en 1865 (1). L'auteur n'y a fait que de légères modifications, mais il y a ajouté un important appendice dont nous aurons à nous occuper.

Contentons-nous de rappeler les conclusions du P. Nilles. L'état religieux étant proposé sans exception à tous les chrétiens qui veulent servir Dieu plus fidèlement et assurer leur salut, l'Église a dû garantir à tous les fidèles et spécialement aux clercs une entière liberté d'obéir à l'appel divin et d'entrer en religion. C'est ce qu'elle a toujours fait, comme le prouve savamment l'auteur par une série de textes des Papes, des théologiens et des canonistes du Ve au XVIIIe siècle.

La thèse du docte Jésuite est largement conçue. Il n'a pas craint de remonter aux vrais principes de la question, de l'éclairer sous toutes ses faces et d'en déduire toutes les conséquences. Sa dissertation, qui ne comprend pas moins de cent pages, est un traité complet sur la matière. Les directeurs et en général tous ceux qui ont à se prononcer sur des vocations religieuses feront bien de la

(1) *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. XI et XII. Ces articles ne portaient pas de nom d'auteur.

lire et de la méditer. Elle fera tomber des préjugés et donnera les moyens de fournir une décision prudente dans les cas difficiles (1).

L'auteur traite en appendice deux questions pratiques. La première est celle-ci : cette liberté d'entrer en religion doit-elle s'étendre aux congrégations qui ne reçoivent que des religieux à vœux simples ? Il suit sur ce point l'opinion du Dr Bouix. Ces congrégations retenant l'essence de l'état religieux, il n'y a pas de raison de les priver des privilèges et des droits qui découlent de la nature même de cet état, comme nous l'avons démontré.

La question est plus difficile s'il s'agit des congrégations qui n'ont pas les vœux perpétuels et qui, par conséquent, ne retiennent plus l'essence de la vie religieuse. Les raisonnements exposés dans la thèse précédente visent l'état religieux proprement dit, et ne peuvent se rapporter que très indirectement à la présente question. Le meilleur argument en faveur de ces congrégations est un acte récent que le P. Nilles nous fait connaître. Il résulte d'une réponse de la Congrégation des affaires extraordinaires à quatre diacres d'un diocèse de Bavière (2), qui en avaient référé au Saint Siège, que les clercs sont toujours libres d'embrasser un état de plus grande perfection : « statum majoris perfectionis amplectendi. » On peut, semble-t-il, sous ces termes généraux, comprendre les congrégations dont nous venons de parler (3).

(1) On remarquera que les conclusions du P. Nilles sont sur plusieurs points contraires à celles de l'auteur des *Prælectiones juris canonici*. (Paris, Lecoffre, 5e éd. t. II, p. 254 et suivantes.) Cf. Nilles, p. 113-114.

(2) Celui de Passau, d'après le Dr Vehring (*Archiv für Kathol. Kirchenrecht*, 1887, p. 196) ; cf. *Civiltà Catt.*, 1887, tome I, p. 480.

(3) Nilles, *Disput.*, p. 120-121.

III

De l'étude du Comput.

Il fut un temps où tous les clercs apprenaient le comput, où l'art de trouver les épactes, le nombre d'or et la lettre dominicale, était considéré comme faisant partie de la science nécessaire au clerc. Il y avait ce vieil axiome dans les écoles : *secundum Augustinum in domo Dei quatuor sunt necessaria : grammatica ad verba Dei intelligenda et debito modo exponenda, musica ad laudes Dei deeantandas, jus canonicum ad jura ecclesiastica discernenda et defendenda, computum ad festa mobilia et immobilia invenienda.* Cette étude, souvent recommandée par les conciles et les docteurs, ne fut pas seulement en vigueur dans ces siècles que l'on est convenu d'appeler « ténébreux, » où l'esprit humain, il faut l'avouer, s'égara quelquefois dans de futiles recherches : elle fut cultivée avec ardeur aux époques les plus brillantes du moyen-age, C'eût été le lieu pour l'auteur de dire un mot des nombreux traités sur le comput qui forment une des parties les plus riches de la tradition scientifique durant cette période (1). Il s'est contenté de recueillir parmi les ouvrages des Pères ou des théologiens et dans les conciles un nombre respectable de textes.

Le concile de Trente ne laisse pas tomber cette tradition; il met l'étude du comput au nombre de celles que les clercs doivent cultiver de préférence. Qu'on ne dise pas que cette prescription a été abrogée par une coutume contraire; plusieurs fois les Souverains Pontifes et les évêques se sont efforcés de la remettre en honneur.

Il ne tient pas au P. Nilles que le comput ne reprenne dans les études ecclésiastiques le rang qu'il semble avoir perdu. Il y avait déjà contribué par d'importants travaux

(1) Voyez, par exemple, ceux qu'a signalés le cardinal Pitra dans sa mission en Angleterre. *Archives des Missions scientif.*, 1849.

sur le calendrier des églises grecque et latine et par un petit traité sur le comput (1). Dans la présente dissertation, après avoir montré par de solides autorités que le comput doit faire partie intégrante de l'éducation des clercs, il ajoute quelques remarques très justes sur l'utilité de cette étude. La science du comput est éminemment ecclésiastique. puisqu'elle sert à déterminer les époques de l'année liturgique ; il serait donc souverainement regrettable que des mains de l'Église, qui en a gardé jusqu'ici presqu'exclusivement le monopole, elle passât en des mains étrangères. Or, ce n'est pas là une crainte chimérique.

Des savants protestants et schismatiques ont plusieurs fois posé la question de la réforme du Calendrier Grégorien. Le P. Nilles expose dans son 3e chapitre la discussion entre le professeur Nœdler de Dorpat et une société scientifique de Francfort, et en prend occasion pour établir la supériorité du Calendrier Grégorien et répondre aux objections de Nœdler.

Il est bon que, sur ce point comme sur les autres, ceux qui ont par état la mission de conserver les traditions ecclésiastiques, soient prêts à rendre raison de leurs usages et de leurs coutumes. Cette observation devient plus pratique encore en Autriche et dans les pays orientaux, où les catholiques sont en contact avec des peuples qui suivent le calendrier Julien ou des liturgies différentes. A chaque instant peuvent survenir, au sujet de ces différences rituelles, des difficultés qui ne seront résolues que par la connaissance du comput.

Notre auteur, ne voulant laisser inexplorée aucune partie de sa thèse, se demande enfin quels sont les moyens de promouvoir l'étude du comput et donne là-dessus quelques conseils pratiques. Il propose que

(1) Voir dans la *Revue*, nos de janvier, février, mars, mai, juin 1864 : *Commentarius in proœmium Breviarii et missalis de computo ecclesiastico*, par le R. P. Nilles.

dans les académies, les universités et les séminaires, on établisse des conférences qui auront pour but de faire étudier l'année liturgique, la forme du calendrier, la raison des fêtes ecclésiastiques, leur liaison avec le dogme et les autres disciplines ecclésiastiques : l'histoire, l'archéologie chrétienne, le droit canon, la théologie pastorale. etc. (1). Au bout d'un certain nombre de leçons et de quelques exercices appropriés à l'objet du cours, les élèves arriveront à posséder la matière d'une façon très suffisante, et les livres les plus ardus des computistes ou des liturgistes n'auront plus de secrets pour eux. Le P. Nilles a joint l'exemple au précepte dans un ouvrage spécial, déjà analysé par la *Revue*, et qui peut servir de texte à un cours de cette nature (2).

Dans les trois dissertations que nous venons d'étudier, de même que dans ses autres ouvrages, le P. Nilles fait preuve de beaucoup de savoir théologique et canonique, et d'une grande sûreté de méthode. A peine pourrait-on relever çà et là quelques longueurs, et dans l'ensemble un certain défaut d'agencement. Mais en général, ces dissertations sont bien conduites et peuvent servir de modèles aux étudiants et aux maîtres. L'auteur a su choisir des sujets intéressants, pratiques, et qui, n'ayant pas encore été pleinement élucidés, laissent place à des recherches personnelles et permettent d'arriver à des résultats nouveaux.

Il faut espérer que l'accueil fait dans le monde théologique à ces trois premières thèses engagera le P. Nilles à continuer au plus tôt cette savante et utile publication.

Dom Fernand Cabrol
O. S. B.

---

(1) Nilles, *Disputat.* p. 134 et suiv.

(2) *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ.* — Œniponti, 1879, 2 vol. in 8°.

BIBLIOGRAPHIE

I

Tractatus de Matrimonio *et de dispensationibus matrimonialibus, juxta novissima Apostolicæ Sedis decreta*, auctore J. B. Becamel in majori Seminario Briocensi theologiæ moralis professore. Editio tertia, 1886. 1 vol. in-12, 228 p. Lecoffre, éditeur.

Dans ce traité du mariage, un chapitre surtout mérite l'attention : c'est celui qui a trait au divorce, tel qu'il a été établi par la loi de 1884. Cette loi funeste, imposée par la franc-maçonnerie pour détruire la famille chrétienne, entraîne une foule de conséquences au point de vue de la conscience. D'abord divisés entre eux sur quelques-unes de ces conséquences, les théologiens se sont tournés vers le Saint Siège, source infaillible de la vérité, pour lui demander de leur tracer des règles sûres de conduite. Grâce aux décisions qui sont venues de Rome, l'accord aujourd'hui est parfait. C'est en s'appuyant sur ces décisions que M. Bécamel traite une foule de questions pratiques. Y a-t-il obligation, pour celui des époux contre lequel une demande en divorce est déposée, à s'y opposer par les exceptions qu'admet la loi contre l'action en divorce ? Les époux peuvent-ils solliciter le divorce, quand le mariage est valide devant l'Église, même en ne se proposant que les effets civils qui en peuvent résulter ? Et dans le cas d'un mariage invalide ? Comme la séparation de corps est encore admise, mais avec la clause qu'elle pourra au bout de trois ans être convertie en divorce par n'importe laquelle des deux parties, est-il permis à une personne de la

demander, si elle prévoit que trois ans après l'autre partie en profitera pour intenter une action en divorce? Dans quelles conditions les magistrats, les avocats et les maires, peuvent-ils traiter les causes matrimoniales, et comment doivent-ils se conduire s'il s'agit d'un mariage nul ou d'un mariage valide devant l'Église? Quels sont les devoirs du confesseur à l'égard de ceux qui ont voté les lois sur le divorce, de ceux qui ont l'intention de le demander, de ceux qui ont contracté une nouvelle alliance civile, de ceux qui ayant contracté cette alliance, voudraient la régulariser, l'autre époux étant mort? Enfin, quels sont les devoirs de justice qui incombent à un divorcé à l'égard des enfants de sa femme légitime, si, dans une seconde union, il a d'autres enfants, ceux-ci étant placés par la loi sur le même rang que les premiers, bien qu'ils soient illégitimes?

Nous ne pouvons donner la réponse à toutes ces questions ; on la lira avec intérêt et fruit dans le volume.

Le reste de l'ouvrage est consacré aux questions qui font le thème ordinaire d'un traité du mariage. On y remarque trois qualités que nous avons déjà signalées à propos du traité *des Censures* du même auteur : la sobriété, la précision et la clarté, qui sont, après l'exactitude de la doctrine, le plus bel ornement d'un livre classique.

A. Tachy.

II

Le Bréviaire romain commenté par l'abbé Maugère, professeur de liturgie au Grand Séminaire de Langres, docteur en théologie. 1 vol. in-12, 571 pages. Paris, *Société générale de librairie catholique*, 1887.

Sous ce titre, M. l'abbé Maugère donne un commentaire des rubriques du Bréviaire romain. La première partie est consacrée aux notions générales concernant le Bréviaire et

son histoire. L'auteur démontre en particulier l'excellence du Bréviaire romain en lui-même et relativement aux autres, et parle de l'estime que nous devons avoir du livre matériel lui-même.

La seconde partie donne les règles de théologie morale et de théologie ascétique pour la récitation du Bréviaire. Pour que la récitation soit valide et licite, la première condition est d'employer le Bréviaire romain qui s'impose à tous, à moins de dispense. Il y a ensuite des règles qui déterminent l'ordre, le temps, le lieu de la récitation, l'attitude, la prononciation, l'intention, l'attention et les causes qui exemptent de la récitation. Un article spécialement destiné aux confesseurs des prêtres et des religieuses, donne les règles de direction pour les scrupuleux dont la conscience est tourmentée par rapport à la récitation du Bréviaire.

La théologie ascétique nous fournit les moyens de réciter dévotement le Bréviaire. Il faut une préparation éloignée et une préparation prochaine; il y a des moyens à prendre, soit pendant la récitation soit après, pour retirer tout le fruit possible d'une action aussi importante. Cinquante pages sont consacrées à ce sujet, et elles ne seront pas, nous en sommes sûrs, les moins goûtées.

Ces deux premières parties sont des préliminaires. L'ouvrage, dans ce qu'il a de propre, commence à la troisième partie. C'est à cet endroit seulement qu'il mérite le nom de commentaire. M. Maugère suit, comme il le dit lui-même, pas à pas le bréviaire romain, depuis le premier mot jusqu'au dernier. Aussi parle-t-il tout d'abord, dans la troisième partie, des préludes du Bréviaire, c'est-à-dire du titre, des bulles et des décrets relatifs au Bréviaire, du comput ecclésiastique et du calendrier. La quatrième partie est consacrée aux rubriques générales. Les unes concernent tout l'office, les autres chaque heure en particulier, d'autres enfin les différentes parties qui composent les heures. La cinquième partie s'occupe des rubriques spéciales au propre du temps, au propre des saints, au commun des saints et

aux appendices du Bréviaire qui sont : le Petit-Office de la Sainte Vierge, l'office des défunts, les psaumes graduels, les psaumes pénitentiaux, les litanies, la recommandation de l'âme, la bénédiction de la table et l'itinéraire.

Dans la sixième partie, il est question des offices particuliers. L'auteur y examine les obligations des bénéficiers, chanoines, curés, clercs, des évêques en visite et des religieux. Il parle des offices récités en vertu de la coutume du patron du lieu, du patron ou titulaire d'église, d'un saint séparé de ses compagnons, des saintes reliques, des saintes images.

La septième partie donne les cérémonies à observer dans les heures en général, soit au chœur, soit hors du chœur, et dans chacune des heures. Quelques remarques sur les hymnes et sur l'image de l'Immaculée-Conception terminent ce volume de 600 pages compactes, d'un texte assez fin.

Après avoir résumé ce travail, il nous reste à l'apprécier. M. Maugère a adopté une méthode rigoureuse pour chacun des articles qu'il traite : étymologie, notion, synonymes, historique, rubrique, explication de la rubrique par les décrets de la S. Congrégation des Rites et par les meilleurs auteurs, enfin, symbolisme communément admis. C'est complet; on ne désire rien de plus, et de fait, il n'y a rien autre chose à dire, parce que tout ce que les auteurs ont dit sur n'importe quelle partie du bréviaire, a trouvé ici sa place, ordinairement dans un résumé exact, souvent en propres termes.

Monsieur Maugère, professeur de liturgie depuis trente-six ans, ne s'est point hâté de livrer au public ses leçons si goûtées de ses élèves. Il a voulu, selon le conseil du poète, polir et repolir, perfectionner sans cesse. L'expérience acquise par un long professorat, et la maturité apportée à la composition d'un ouvrage, sont deux sûrs garants de l'excellence de la doctrine; nous sommes heureux de les rencontrer ici au plus haut degré. D'ailleurs des hommes bien compétents en ces matières ont fort encouragé les

publications précécentes du même auteur sur la liturgie, et réclamé avec instance son travail sur le Bréviaire. Après l'avoir lu, nous demandons à l'auteur, dont nous nous honorons d'avoir été le disciple, de nous donner bientôt le Rituel expliqué sur le même plan que *le Bréviaire romain commenté.*

Nous recommandons spécialement ce livre à l'attention du clergé, des religieux et des religieuses, de tous ceux sur qui pèse le devoir redoutable de la récitation du Bréviaire : ils y trouveront, avec une connaissance très approfondie des règles liturgiques dont l'oubli est si facile, un sentiment très vif des beautés que renferme ce livre sacré et une foule de moyens pour ranimer et soutenir leur dévotion.

Nous ajouterons un mot d'éloge pour l'éditeur qui a su, pour un prix dont la modicité étonne, donner un volume imprimé avec le plus grand soin sur bon papier de chine.

A. Tachy.

Amiens, imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18, Amiens.

LE VERSET 3e DU PSAUME CX.

(Vulgate ps. CIX).

Le psaume CX (*Vulgate* CIX) constitue l'un des morceaux les plus remarquables de l'Ancien Testament. Comprenant dix-sept vers seulement, il célèbre de la manière la plus complète la gloire et la domination du Messie. Tandis que les autres psaumes, en prophétisant les souffrances du Christ, ou son règne final, semblent ordinairement n'atteindre le Messie qu'indirectement, et après s'être d'abord appliqués à David ou à Salomon ; le psaume CX au contraire se dégage de toute figure, et fait paraître sous ses propres traits celui qui siégera à la droite de Jéhovah. Dans cette composition, le psalmiste devance le Docteur des Nations ; il rapproche déjà du Ministre éternel le roi pontife de Salem, dont le nom mystérieux compte parmi les plus saints qui aient jamais été révélés à la terre.

Or ce psaume contient un verset auquel les traducteurs donnent les sens les plus divers. L'interprétation de ce texte réclame une étude sérieuse. Tant qu'on n'a pas établi cette interprétation, on a peine à retrouver le sens précis et reconnaître la liaison des autres versets, ce qui empêche de pénétrer pleinement dans l'esprit du psaume entier. Ce verset est le troisième. Il a d'autre part en lui-même une importance considérable, parce

que les saints docteurs ont cru y voir énoncée la génération divine du Verbe.

Voici son texte tel qu'on le lit dans les bibles hébraïques actuelles :

'Ammekâ nedâbôθ beyôm χêlekâ
be'aderê qôdeš mêréqem misχâr
lekâ tal yaldouθékâ.

Le *merca-mahpacatum* qui affecte le quatrième mot et *l'athnach* qui se trouve sous le huitième, partagent ainsi, dans le texte massorétique, le verset en trois divisions, dont la première comprend les quatre premiers mots, la seconde les quatre suivants et la troisième les trois derniers. Je n'examinerai pas ici si les trois vers résultant de ce partage s'adaptent réellement aux règles de la versification hébraïque. La métrique de la langue sainte demeure matière à discussion, même après les beaux travaux de M. Le Hir, du Dr G. Bickell et du P. Gérard Gietmann. Ce dernier auteur transcrit de la sorte notre verset :

'am'ka n'dabot b'jom cheläk'
b'had're gods', merächm mis'char
leka tal jaldutäka (1).

Il y distingue ainsi les trois parties déterminées par la ponctuation massorétique. Ces trois divisions sont pour lui des vers heptasyllabiques. Le vers heptasyllabique, déjà reconnu par l'abbé Le Hir dans le ps. XXXII d'Asaph (2), est le plus usité et le plus populaire de

(1) *De re metrica Hebræorum,* Fribourg, Herder, 1880, p. 124.
(2) *Études bibliques. Le livre de Job. Du rhythme chez les Hébreux,* p. 103.

la poésie hébraïque. Sa mesure peu étendue concorde parfaitement avec la concision de la langue sainte ; et sa nature présente une certaine variété, autant que le comporte le mètre hébraïque. Quoiqu'il en soit du partage exact des vers constituant le verset qui nous occupe, nous allons tenter de déterminer le sens particulier de chacun des mots dont il est composé.

'Ammekâ signifie évidemment : « ton peuple ; » mais convient-il de suivre ici la leçon massorétique, ou ne doit-on pas l'abandonner en cet endroit ? Assurément il y aurait témérité à rejeter sans de sérieuses raisons la ponctuation des Massorètes. Nous devons l'avouer, ces hommes sont nos maîtres dans la connaissance du texte sacré. Nous tenons d'eux nos meilleures données sur la prononciation de l'hébreu ; et la philologie moderne reconnaît qu'ils ne nous ont pas égarés. Toutefois, il est des cas où ils ont pu errer, et où par conséquent il est permis de ne pas les suivre.

Les juifs qui ont composé la version syriaque et la paraphrase chaldaïque, ont lu ici comme les Massorètes. Mais l'auteur de la version grecque de la Bible des Septante, et à sa suite ceux de la version éthiopienne, de la version arabique et du psautier de la Vulgate, ont lu *'immekâ* au lieu de *'ammekâ*, et je crois que ces derniers ont eu raison de le faire. Voici pourquoi. Il est incontestable qu'il faut réunir ensemble les deux premiers mots du verset. Or *'ammekâ* ne pouvait guère se joindre à *nedâbôθ* par construction : ce n'est pas l'usage qu'un mot en construction avec un autre nom soit chargé d'un pronom suffixe. *Nedâbôθ* ne semble pas non plus être réuni à *'ammekâ* par apposition, parce que, dans ce mode de réunion de deux substantifs, les Hébreux évitent de mêler l'abstrait et le concret de cette manière. Ils diront

bien : « des paroles vérité, » parce qu'on peut tourner par : « des paroles qui sont la vérité ; » mais non, ce nous semble : « un peuple, des hommes empressement à s'engager », parce qu'un homme n'est pas un empressement, comme une parole peut être une vérité. Au reste *'immekâ* a l'avantage de se trouver en parallélisme avec *lekâ* du troisième vers, de manière à ce que les mots *'immekâ nedâbôθ* dans le premier vers correspondent à *leχâ tal* dans le troisième.

Quant au sens du mot *'im*, il exprime que la chose désignée par *nedâbôθ* tient étroitement au Messie. Mais cette chose tient-elle à lui parce que le Messie la reçoit, ou parce qu'il l'a en lui-même ? Dans la seconde hypothèse, il faudrait que *nedâbôθ* désignât une pensée, un sentiment, une connaissance, en un mot tout ce qu'on a en son esprit ou en son cœur, car ces choses sont les seules que *'im* indique se trouver en une personne, comme dans ces phrases ; *haśer 'im śadday lô hakaχêr*, « je ne tairai pas ce que pense le Tout-Puissant » ; *yâda'eθi ki zoθ 'immâk* : « je sais que tu penses telle chose ». Or telle ne peut être la signification du mot *nedâbôθ*. Par conséquent *'im* désigne que telle chose tient étroitement au Messie en ce sens qu'elle porte sur le Messie, qu'il la reçoit, qu'il en est l'objet.

Si *'immekâ* eût pu se traduire par « en toi », *nedâbôθ* eût désigné une qualité de celui que célèbre le psaume. Puisque tel n'est pas le sens du premier mot, *nedâbôθ* qui exprime des soins empressés, des complaisances, doit être entendu de l'amour empressé, de la bonne volonté, des complaisances témoignés au Christ, peut être par les hommes soumis à son autorité, mais surtout par Jéhovah que David montre dans tout le psaume comme investissant ce Christ de la

souveraine puissance. C'est là, semble-t-il, l'écho anticipé de la grande voix qui s'est fait entendre au baptême du Seigneur : « ἐν σοὶ ηὐδόκησα » (1). Comme c'est l'effet de l'amour empressé désigné ici, de gratifier la personne qui en est l'objet, le même mot *nedâbôθ* signifie encore les dons, les présents dont on gratifie cette personne ; et quand il s'agit de ce que la créature donne au créateur, il faut entendre une oblation, un sacrifice volontaire. De la part de Dieu au contraire, la créature ne peut recevoir d'oblations ; elle peut être l'objet d'une bienveillance témoignée par des dons.

Ainsi le Messie qui siège à la droite de Jéhovah, se voit comblé par lui de caresses et chargé de pouvoirs. Il est au jour de sa puissance : *beyôm χêlêkâ*. Ces derniers termes doivent être entendus de la sorte. En effet, *χayil* veut dire « force » et par suite « la puissance, les richesses, par lesquelles on a de la valeur et de la force. » Le même substantif désigne encore l'armée, dans ces expressions *sar ʿa-χayil*, « chef d'armée », *benê χayil, hanešê χayil*, « soldats », parce que l'armée fait la force d'un roi ou d'un peuple ; mais il serait moins facile de comprendre la dérivation du sens dans l'expression *yôm χêlêkâ*, s'il fallait entendre par ces mots « le jour du service militaire, la campagne ». L'Écriture ne présente pas d'ailleurs d'autre exemple de cette expression avec un tel sens. Donc les interprètes qui ont voulu traduire de la sorte ici, semblent s'être mépris. Ils rendent les mots précédant ceux-ci par : « ton peuple s'empresse à s'engager sous les drapeaux », et nous pensons avoir montré que ce n'est pas le sens de ces autres termes. Voilà de la

(1) S. Luc. ch. III v. 22.

sorte une double raison de rejeter la traduction « au jour de ton expédition », pour les mots *beyom χêlêχâ*. La première partie du vers suivant constitue un contraste également inconciliable avec cette traduction, parce que l'expression *beʿaderé qôdeš* ne saurait absolument se plier à rendre une pompe profane et militaire. Avouons pourtant qu'avant les interprètes modernes la paraphrase chaldaïque avait traduit par *beyôm haggâχouθâ qerâbâ*, « au jour où tu engageais le combat. » Mais ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου dans les Septante, *in die virtutis tuæ* dans la Vulgate, comme les termes employés ici dans le syriaque, l'éthiopien et l'arabe, signifient « force » et non « combat. »

Nous nous appuyons sur le sens de *beʿ aderê qôdeš*. Le premier de ces deux mots vient d'une racine qui, dans les langues orientales, signifie au propre « se gonfler, devenir ample » : hébreu *ʿâdar*, « être ample, gonflé, et gonfler » ; arabe *haʿdarou*, « gonflé », *ʾadara*, « se gonfler, » et par dérivation « orner, décorer, » à cause de l'ampleur des vêtements que revêtent les orientaux quand ils veulent se parer ; par suite « glorifier, se glorifier » ; chaldéen *pa.* de *ʿadar*, « honorer » ; hébr. *ʿâdar*, « orner, honorer », au *niph.* « être honoré », à l'*hithp.* « se glorifier » ; *niph.* de *hâdar*, « être rendu illustre », *hithp.* du même verbe, « rendre illustre, etc. » En conséquence, le substantif *ʿâdâr* désigne l'ornement, la parure, la gloire, et spécialement la magnificence divine, comme on peut le voir dans Job et dans les psaumes. Il indique ici la magnificence du sanctuaire où réside la divinité et dans lequel a pénétré le Messie pour siéger à la droite du Père, et recevoir de lui l'investiture de la suprême puissance. La paraphrase

chaldaïque traduit en ce sens par *bešibe' ourê,* « dans les splendeurs », le syriaque, par un terme signifiant « avec l'éclat », les Septante par ἐν λαμπρότησι, « dans les splendeurs », l'éthiopien, par un mot voulant dire : « dans les splendeurs », et l'arabe par l'expression « dans la lumière ». Le pluriel *'aderê,* employé ici, est un pluriel d'excellence. Le psalmiste l'a mis à dessein de faire ressortir davantage la magnificence qui entoure Jéhovah.

Le mot *qôdeš* signifie « sainteté », par suite « chose sainte, consacrée à Dieu », et en particulier « lieu saint, sanctuaire. » C'est dans ces sens dérivés et concrets qu'il doit être pris ici. Mais il ne peut aucunement s'appliquer à une chose profane, telle que seraient une fête royale, un appareil militaire. La paraphrase chaldaïque et le syriaque traduisent par « sainteté », et les Septante suivis par l'éthiopien, l'arabe et la vulgate, portent « les Saints » c'est-à-dire sans doute le sanctuaire. Il faut même marquer que les deux premières de ces versions, ayant entendu le commencement du verset, du peuple soumis au Christ, rattachent les expressions « dans les splendeurs de la sainteté, l'éclat de la sainteté », à la fin du verset, pour faire rapporter la chose à Dieu.

On trouve souvent dans l'Écriture les termes *'adera*θ *qôdeš*, qui rappellent ceux employés ici. Dans les Paralipomènes, il est dit que Josaphat, marchant contre les Ammonites et les Moabites, plaça à la tête de ses soldats des chantres pour chanter le fameux psaume CXXXVI à Jéhovah et à *adera*θ *qôdeš*, ce qui ne peut être entendu dans ce passage que de la sainte Arche sur laquelle Jéhovah résidait et était porté. Le syriaque marque clairement ce sens, et les Septante ne s'en éloignent pas en traduisant par « les Saints ».

τὰ ἅγια (1). Ces derniers traducteurs rendent ordinairement la même expression par ἐν αὐλῇ ἁγιὰ, ἐν αὐλαις ἁγίαις « dans les parvis sacrés (2) ». En effet, les lois du parallélisme dans la poésie hébraïque, obligent d'attribuer un tel sens à cette expression, puisqu'elle répond à des mots tels que ceux-ci : *lefânây*, « en présence de Dieu », *beχaserây*, « dans les parvis de Dieu. »

Saint Jérôme et plusieurs anciens manuscrits hébreux, au lieu de *be'aderê qôdeš*, ont lu *be'arerê qôdeš*, « sur les monts sacrés », ce qui revient au sens de « sanctuaire ».

Le mot qui suit dans le vers, est *mêrêχem*.

Rêχem signifie proprement « entrailles », et en particulier « sein ». Il n'y a rien dans le contexte qui puisse faire adopter au propre ici le sens d'entrailles. D'un autre côté, celui de sein, aussi au sens propre, ne saurait être admis, parce qu'il faudrait attribuer ce sein à Jéhovah avec une forme anthropomorphique. *Rêχem* semble donc être employé ici au sens figuré. La paraphrase chaldaïque prend ce sens pour celui de la miséricorde divine, le faisant dériver du sens propre d'entrailles. Les entrailles sont en effet comme le siége des émotions sensibles, en particulier peuvent être dites celui de la compassion. La racine du mot signifie au *pihel* « avoir pitié », et le pluriel du substantif désigne la miséricorde non moins que les autres émotions. Cette image usitée dans l'Ancien Testament a été reprise dans le Nouveau : on la trouve dans le cantique de Zacharie. Toutefois le mot qui suit ici, fait rejeter ce sens dans le cas présent. C'est celui de sein au sens figuré qu'il faut admettre. Les versions

(1) II *Paral.*, XX, 21.
(2) *Ps.* XXIX, 2 ; XCVI, 9 ; *Paral.* XVI, 29.

anciennes, autres que la paraphrase chaldaïque, unissant le terme *rèχem* au dernier mot du verset, et entendant celui-ci d'une naissance ordinaire, prennent à tort pour la plupart le sens de sein au propre et non au figuré. Ainsi font le syriaque, l'éthiopien, l'arabe, les Septante qui mettent ἐκ γαστρὸς, et la vulgate qui porte *ex utero*. Saint Jérôme n'est pas amené par le mot suivant à préférer ici le sens figuré au sens propre. Cependant il sent bien que tout le contexte exige ce premier sens ; c'est pourquoi il traduit : *quasi ex utero*, « comme du sein. » La Ve version grecque qui porte ἐκ μήτρας, et Aquila qui met : ἀπὸ μήτρας, semblent, à la manière dont ils rendent le reste du verset, n'avoir pas non plus pris le mot au sens propre.

משחר a été lu différemment par les divers traducteurs. L'auteur de la paraphrase chaldaïque semble avoir transcrit par *mešaχêr*, participe *pihel* de *šaχar*, et pouvant se traduire par « se portant avec empressement vers quelqu'un. » C'est également la leçon qu'a dû suivre Saint Jérôme, puisqu'il traduit par *orietur*, « surgira ». Peut-être aussi ces deux traducteurs ont-ils lu l'infinitif dans le texte original ; mais il est indifférent qu'ils aient pris l'un ou l'autre de ces deux modes ; le fait est qu'ils ont interprété un verbe, et non le substantif dérivé de ce verbe, substantif que l'on trouve rendu au contraire dans les autres versions. Pour toutes les anciennes, ce substantif est *šaχar*, qui, comme son correspondant arabe *soχrah*, signifie « aurore », de sorte que le מ serait pris pour la préposition *min*, et qu'il faudrait lire *miššaχar*. Ces versions portent donc le sens de « au matin ». Les Septante ont πρὸ Ἑωσφόρου et à leur suite la vulgate porte *ante Luciferum ;* l'éthiopien et l'arabe emploient des expressions semblables, tous mots qui signifient « l'é-

toile du matin brillant au milieu des premiers feux de l'aurore, » et dont les derniers sont copiés sur le premier. Aquila traduit ἐξ ὠρθρισμένου, terme qui revient au κατ'ὄρθρον de Symmaque et à l'ἐπι ὄρθρου de la Ve version, signifiant « au point du jour. » Cependant le syriaque prend ici le sens figuré de « au point du jour » comme se rapportant à la série des temps, ou à leur principe qui est l'éternité, et il traduit de la sorte : « dès les anciens temps, de toute éternité ».

Les Massorètes, au contraire, ne voient dans משחר qu'un seul mot, *mišχâr,* signifiant lui aussi « aurore, » et réunissant ce mot au précédent par un *mounach,* les mêmes auteurs indiquent qu'il faut traduire l'expression par : « du sein de l'aurore. » Les interprêtes modernes les suivent ici et avec juste raison. En effet, d'un côté on comprend facilement que le substantif *mišχâr* n'étant pas employé ailleurs dans l'Écriture, ait échappé aux auteurs des anciennes versions. De l'autre, ce mot n'est pas à la vérité sans termes analogues en hébreu, où l'on trouve *mišeχâθ*, de *šâχâθ*, *mišetar*, de *šâtar*; mais c'est, il faut l'avouer, une leçon difficile, et, comme fait remarquer à ce propos M. Le Hir, on n'en invente pas de telles. Au reste l'autorité des Massorètes est assez respectable pour qu'on ne rejette pas leur ponctuation, tant qu'on n'a pas de bonnes raisons pour le faire.

Le sens des deux mots composant la seconde partie du second vers de notre verset serait donc celui-ci : « du sein de l'aurore. »

L'interprétation du troisième vers présente de plus grandes difficultés. Ce vers commence par *leχâ* « à toi, » c'est-à-dire au Messie. Les Septante et les versions qui les suivent : la Vulgate, l'éthiopien, l'arabe, n'ont pas lu ces deux lettres לך dans le texte hébraïque.

Cependant ces mêmes lettres n'ont pas été intercalées par les Massorètes, car le syriaque les a traduites, bien qu'elles concordassent mal avec la façon dont il entendait le passage. L'auteur de la version chaldaïque les a lues également, ainsi qu'ont fait celui de la Ve version grecqne, Symmaque, Aquila et saint Jérôme. *Lekâ* doit donc être maintenu. C'est un datif déterminant sur qui se répand la rosée coulant du sein de l'aurore, et exprimée dans le vers par le mot suivant ; ou plutôt, puisque *'kâ* se retrouve à la fin du vers, de manière à désigner suffisamment cette personne recevant la même rosée, *tal yaledouθ*, il faut voir simplement dans *lekâ* un de ces pronoms personnels au datif, que l'on ajoute souvent par pléonasme aux verbes de mouvement et en poésie à toute sorte de verbes (1). A la vérité, aucun verbe ne se trouve exprimé ici, mais il est évident que l'on doit en sous-entendre un signifiant « couler, être versé. » Peut-être le datif *lekâ* « à toi, pour toi, » implique-t-il en même temps dans ce passage une idée pouvant être rendue de la sorte : « ce qui est pour toi, ce qui semble être, ce qui est à tes yeux comme...,» c'est-à-dire que le pronom avertirait le lecteur de prendre les mots suivants au sens métaphorique. N'est-ce pas pour cette raison que la paraphrase chaldaïque fait précéder ces mêmes mots de l'adverbe « comme » ? Mais ce sont là des nuances de sens sur lesquelles il est difficile d'acquérir une pleine certitude dans l'interprétation d'un texte tel que le verset 3me du psaume CX.

Au lieu de טל, *tal*, qui suit dans nos bibles Massorétiques, le syriaque a lu טלי, *teli*. Cette dernière

(1) Ex : *Cant.* II, 17 : VIII, 14 ; *Job* XII, 11 : XV, 28 ; *Ez.* XXXVII, 11.

leçon est manifestement fautive. Le ʾ qui se trouve au commencement du mot suivant, paraît avoir porté l'auteur de la version syriaque à en ajouter un autre à *tal*. Si cet auteur ne lisait qu'un seul ʾ dans le texte hébraïque dont il se servait, il a pu supposer une faute de copiste d'autant plus facilement que, dans les anciens manuscrits, les mots ne se trouvaient généralement séparés par aucun intervalle. De plus, *teli* est un substantif existant en syriaque sous la forme araméenne et ayant dans cette langue le sens d'enfant. Le terme « enfant » est corrélatif du verbe « engendrer » qui suit dans la même version. L'auteur de celle-ci a pris *teli* pour un mot hébreu correspondant au nom de l'enfant dans le syriaque, tandis que dans la langue sainte, il signifie en réalité « agneau, » aussi bien que « chevreau » en éthiopien, à l'exclusion du sens d' « enfant. » La leçon *teli* est donc ici un pur syriacisme, elle doit être abandonnée. Par ailleurs les versions qui n'ont pas lu le mot *lekâ* ont fait de même pour *tal*, qui est la vraie leçon. Ainsi ni les Septante, ni l'éthiopien, ni l'arabe, ni la Vulgate ne portent la traduction de ce mot. Toutefois nous n'avons ici en réalité contre notre leçon qu'une seule autorité, puisque l'éthiopien, l'arabe, la Vulgate ont manifestement suivi les Septante, et l'on comprend que cette dernière version très imparfaite, on le sait, dans le livre des Psaumes, ayant lu et traduit *yelade-θiχâ*, « t'a engendré, » ait pu prendre *tal* pour une interpolation, pour un mot impossible à admettre dans la phrase sacrée, et par suite le rejeter du verset, malgré le manuscrit hébraïque dont se servait le traducteur helléniste. L'existence du mot *tal* dans le texte hébraïque primitif ressort manifestement des efforts que le traducteur syriaque, lequel lit et traduit *yelade-*

θiχá, « t'a engendré, » comme les Septante, fait cependant pour accomoder à un sens raisonnable, ainsi que je l'ai montré précédemment, ce mot *tal*, transformé par lui en *teli*, parce qu'il lui demeurait inexplicable autrement. Le chaldéen a lu le mot *tal* et a rendu ce mot par *naχaθaθ tallá*, « chute de rosée; » de même la Ve version grecque, Aquila et Symmaque qui ont traduit par δρόσος, « rosée, » et saint Jérôme qui a mit *ros* signifiant également « rosée. » C'est en effet le sens que le substantif hébreu *tal* a dans toute l'Écriture, que confirme celui du verbe *tálal*, et qui se retrouve dans *tallala* de l'arabe et dans les mots éthiopien et chaldéen écrits comme le mot hébreu lui-même. Il s'agit donc dans notre vers d'une rosée qui coule du sein de l'aurore. Mais nous avons déjà dit que cette rosée doit être entendue au sens métaphorique. Le mot suivant nous en fournit la preuve.

Celui-ci, ילדתך, empêchait le syriaque, les Septante et autres versions d'accepter la leçon *tal*, parce que, se rappelant le verset 7 du second psaume, qui n'est pas en effet sans rapport avec ce verset du psaume CX, les auteurs de ces versions intercalaient un י entre le ת et le ך, de manière à lire *yeladeθiχá*, « je t'ai engendré. » Au contraire, Aquila, Symmaque, la version grecque, saint Jérôme et le chaldéen lisent, comme les Massorêtes, *yaledouθéχâ* qui est le substantif *yaledouθ*, muni d'un pronom suffixe. Cette dernière leçon est suivie avec raison par les interprètes modernes.

Yaledouθ se retrouve deux fois dans l'*Ecclésiaste* (1), et y a incontestablement le sens de jeunesse, comme le lui donnent ici Aquila qui met παιδιότητός σοῦ, barba-

(1) Ch. XI, v. 9 et 10.

risme devant évidemment être traduit par « de ton enfance ; » Symmaque ainsi que la Ve version qui portent νεότητος σοῦ, c'est-à-dire en effet « de ta jeunesse ; » enfin saint Jérôme qui traduit *adolescentiæ tuæ* « de ton adolescence. » La paraphrase chaldaïque s'embarrasse en cet endroit dans une périphrase et parle d'aïeux, sans bien comprendre le texte hébreu. Ce sens de jeunesse est parfaitement rationnel pour *yaledouθ*, puisque *yeled*, — mot sur lequel *yaledouθ* est formé par l'adjonction d'une terminaison féminine exprimant l'état abstrait, la qualité, — signifie « fils, enfant, adolescent. » La racine est *yâlad*, qui veut dire « engendrer » ou « enfanter. » Aussi des interprètes modernes traduisent *yaledouθ* par « naissance. » Il y aurait là plus qu'une allusion à un enfantement au sens propre du mot ; l'image serait non moins forcée qu'intraduisible ; elle cadrerait mal, nous semble-t-il, avec le contexte, surtout tel que nous avons cru devoir l'entendre ci-dessus. Sans doute, une telle traduction aurait l'avantage d'exprimer directement la génération éternelle du Verbe, mais, outre qu'il faudrait pour l'obtenir torturer tout le texte, ce passage serait demeuré sans aucun sens pour les Juifs. Nous ne nions pas que le mode de la procession du Fils de Dieu ne soit exprimé dans cet endroit du ps. CX ; toutefois, à notre humble avis, il l'est comme on pouvait le trouver dans un livre de l'Ancien Testament, c'est-à-dire sous l'écorce d'une lettre facilement saisie à l'extérieur par tous, mais dont les Juifs ou Chrétiens pénètrent le sens profond seulement dans la mesure où le Saint Esprit leur donne de le faire, par une lumière personnelle ou avec le secours de la tradition. Or, pour rechercher avec fruit ces sens cachés des Écritures, qui en sont à la vérité les plus précieux, il

faut tout d'abord connaître exactement le sens littéral sur lequel ils sont appuyés : autrement, parti d'un point incertain, on se lancerait facilement dans des rêveries dénuées de tout fondement.

La dernière signification attribuée à *yaledouθ* est celle de jeunesse, au sens concret de ce mot, c'est-à-dire la signification de « jeunes gens. » Ce sont des interprètes modernes, surtout des rationalistes, qui, pour dégager plus facilement le verset de toute affirmation directe ou indirecte ayant trait à un point du mystère de la Très Sainte Trinité, après avoir entendu la première partie du verset, d'un peuple s'offrant spontanément en habits de fête, le jour où le monarque rassemble ses forces, voient dans la seconde partie, de jeunes guerriers comparables en nombre aux gouttes de rosée tombées du sein de l'aurore. Singulière manière de construire un texte dont on prétend donner la traduction ! Puis, comme le remarque à juste titre M. le Hir, jamais l'expression « ta jeunesse » n'a en hébreu signifié « tes jeunes gens, » pas plus que « ta vieillesse » ne veut dire « tes vieillards. » Nous nous étonnons de rencontrer dans un cours élémentaire d'Écriture sainte à l'usage des séminaires, l'affirmation que le sens de « jeunes guerriers, » avec tout le contexte admis par nos interprètes modernes, soit le vrai sens présenté par l'original (1).

La traduction littérale de la seconde partie de notre verset serait donc la suivante : « du sein de l'aurore à toi la rosée de ta jeunesse, » c'est-à-diré « la rosée qui fait fleurir ta jeunesse, » suivant l'explication de M. le Hir, lequel traduit : « le sein de l'aurore te verse

(1) *Cours élémentaire d'Écriture Sainte*, par M. l'abbé Rault, t. II, p. 121.

la rosée d'une immortelle jeunesse. » M. Drach, dans son livre intitulé *Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, donne cette interprétation : « ta naissance de la matrice est comme la rosée de l'aurore. » Nous avons combattu précédemment le sens que portent dans cette traduction les deux premiers mots ; nous entendions le second au figuré et non au propre. Ajoutons que la tournure imposée ainsi au texte hébreu par le savant juif, semble tellement forcée qu'on ne saurait l'admettre. Comment se pourrait-il faire que *tal* fût comme en construction avec *mise-χòr* au lieu de l'être avec *yaledouθ*, et que *yaledouθ* se trouvât réuni à *mèréχem*, au lieu de laisser ce mot en construction avec *mise-χòr* ? Dans la note qu'il ajoute à la traduction que Gésénius donne, dans son lexique, du mot *yaledouθ*, M. le chevalier Drach, change à bon droit la construction hasardée par lui dans l'ouvrage précité.

L'image de la rosée tombant du ciel, telle que nous l'offre notre verset 3e du Psaume CX, signifie, dans l'Ecriture, une bénédiction divine, depuis les dernières paroles des patriarches à leurs enfants, jusqu'à la prophétie de Zacharie annonçant au peuple une grande prospérité après de durs châtiments (1). Comme le Messie dans le psaume CX, Israël est comparé par Osée à une plante, à un lis, qui reverdit sous la rosée de Jéhovah (2). Isaïe (3) établit encore un rapprochement entre la résurrection des morts par Dieu et la chute de la rosée rendant la vie aux plantes : *ki tal hòroθ talléχà*, littéralement « car ta rosée est la rosée des plantes, » ou bien « car ta rosée est comme une

(1) *Zach.* VIII, 12.
(2) Osée XIV, 6 et suiv.
(3) XXVI, 19.

rosée vivifiante. » Ainsi la comparaison terminant le v. 3e du ps. CX s'accorde parfaitement avec le génie de la langue hébraïque : on en rencontre d'autres exemples dans l'Écriture.

Par l'emploi de cette comparaison, le psalmiste annonce les bénédictions que Jéhovah versera sur le Christ. David l'affirme, le Messie sera toujours plein de force et de beauté, comme on l'est dans la jeunesse. A qui sait découvrir le sens caché sous l'écorce de la lettre, le roi prophète révèle également que le Père accordera ici bas à son Fils incarné cette bénédiction suprême de lui rendre la force et la grâce de la vie après la mort de la croix : il révèle la résurrection glorieuse du Sauveur. L'instant de cette résurrection coïncidera avec l'heure de l'aurore du jour physique ; il sera lui-même l'aurore du jour éternel pour la sainte Humanité. Mais dans la gloire éternelle de cette sainte Humanité, nous pouvons encore admirer la gloire de la Divinité du Fils. De la sorte nous nous trouvons amenés peu à peu à entendre les paroles de David, de l'effusion mystérieuse qui a lieu au sein du Principe suprême et constitue en Dieu la génération du Verbe. En même temps est faite aux hommes l'annonce de l'effusion de la divine rosée devant avoir lieu un jour sur la terre, lorsque, à l'Incarnation, le Fils de Dieu s'unira à un corps et à une âme semblables aux nôtres. De même le verset du psaume II qui porte : « je t'ai engendré aujourd'hui, » est entendu par saint Paul et par les Pères, de la génération éternelle du Verbe, en même temps que de sa résurrection. La sortie du tombeau fut pour Jésus-Christ comme une seconde naissance.

Cent textes de la sainte Écriture nous parlent de toutes les naissances et venues du Verbe Messie sous

l'image d'une bienfaisante rosée, sous celle de la pluie, de toute effusion de l'eau. Nous le confesserons avec le psalmiste : la voix, la parole de Jéhovah est vraiment sur les eaux : « Voix de Jéhovah sur les eaux.... voix de Jéhovah sur les grandes eaux (1). » C'est la descente ici-bas de ce Verbe de Jéhovah que le même David annonçait en disant : « il descendra comme une pluie sur une prairie fauchée, comme une averse de pluie sur la terre (2). » C'est elle après laquelle soupirait Isaïe lorsqu'il faisait cette demande : « cieux, répandez d'en haut votre rosée, et que les nues versent le Salut ! (3) » C'est elle enfin que désignait encore sous la même image le prophète Michée ; c'est cette descente du Verbe dans le sein de la Vierge Marie qu'il prophétisait indirectement quand, après avoir parlé de la naissance du Messie à Bethléhem, il ajoutait : « Le reste de Jacob, au milieu des peuples innombrables, sera comme la rosée qui vient de Jéhovah, comme la pluie tombant sur l'herbe, sans compter sur l'homme, sans attendre les fils de l'homme (4). » La rosée de la toison de Gédéon, non moins que la pluie bienfaisante obtenue par les prières d'Elie, désignent encore le même mystère, etc. La raison sur laquelle s'appuie l'emploi de cette image est la suivante : la génération éternelle du Verbe, qui se reflète ici bas dans l'Incarnation, la naissance et la résurrection du Messie, est, avec tous ces mystères, la génération par excellence ; or, dans le style oriental des Hébreux, les eaux symbolisent l'origine (5).

(1) Ps. XIX. 3.
(2) Ps. LXXII, 6.
(3) Is., XLV, 8.
(4) Mich. V, 6.
(5) Isaie XLVIII, 1 ; Prov. V, 15, 16, 17, 18 ; Ps. LXVIII, 27.

Étant admis que chacun des mots du verset 3e du psaume CX (Vulg. CIX) ait le sens déterminé par nous dans cette étude, ce sur quoi nous ne nous prononçons pas sans de grandes réserves, à raison de la profonde obscurité du passage et de l'insuffisance de nos propres lumières, nous croyons devoir nous arrêter pour ce verset à la traduction que voici :

« Tu es comblé de faveurs au jour de ta puissance,
« Au milieu de la magnificence du sanctuaire. Du sein de l'aurore
« Tombe pour toi une rosée qui te fait reverdir en ta jeunesse. »

Cette interprétation nous semble concorder parfaitement avec le sens des versets qui précèdent et qui suivent, avec tout l'ensemble du psaume. Jéhovah fait siéger son Messie à sa droite pour lui donner l'empire sur ses ennemis. En effet il le comble de bénédictions dans le sanctuaire du ciel, ou celui de cette Sion autour de laquelle il étendra partout l'autorité du Christ; il lui accorde la plus brillante jeunesse. Il est très juste après cela que le même Messie soit déclaré le *Cohên*, c'est-à-dire le représentant de Jéhovah dans le pouvoir royal comme dans le ministère sacerdotal, à la manière de Melchisédech, pontife-roi de Salem. On n'est pas étonné d'entendre ensuite célébrer les victoires du Seigneur qui siège à la droite de Jéhovah.

Dr Bourdais.

ETUDE SUR LE PAPE VIGILE

Dixième et dernier article

§ VIII

Résumé et Conclusion.

Résumons en quelques pages rapides ce pontificat de dix-huit ans, si injustement décrié, et qui doit prendre place parmi les pontificats les plus laborieux et les plus méritants. Pour les esprits de bonne foi et libres de préjugés, la cause de Vigile doit être considérée comme gagnée devant le tribunal de l'histoire.

Devenu diacre de l'Église romaine, Vigile se fit si bien remarquer par ses talents et ses vertus, que le pape Boniface II, en vertu des canons du concile romain de 499, qui permettait au pape de désigner son successeur, le choisit pour monter après lui sur la chaire de saint Pierre. Mais en présence du mouvement d'opinion qui réclamait le retour aux anciens canons, Boniface révoqua cet acte. On ne voit pas que Vigile ait rien fait pour gagner la faveur de ce pape, ni rien tenté pour s'en assurer le bénéfice quand elle s'éloigna forcément de lui. Toute autre appréciation est gratuite et doit être rejetée.

Ce qui prouve avec évidence que son mérite était réel, c'est que le pape Agapit, aussi ferme et intelligent que saint, lui donna sa confiance, et le chargea des

fonctions d'apocrisiaire ou nonce du Saint Siège auprès de la cour de Constantinople dans les circonstances difficiles, qui exigeaient beaucoup d'habileté et de dévouement. Obligé de se rendre lui-même dans la capitale de l'Orient, Agapit y demeura jusqu'à sa mort, se servant du ministère de Vigile dans ses rapports avec l'empereur, et l'initiant à la connaissance des affaires qu'il devait avoir à traiter plus tard lui-même. Il eut la triste mission de ramener à Rome la dépouille mortelle du saint pape, et le diacre Pélage, désigné par Agapit, le remplaça comme apocrisiaire.

Des récits mensongers disent qu'avant de quitter Constantinople, Vigile avait promis à Théodora, si elle le faisait nommer pape, d'annuler le concile de Chalcédoine, d approuver par une lettre les erreurs des trois patriarches de l'Orient, et de condamner les Trois-Chapitres. Une critique sérieuse et impartiale ne laisse subsister, nous l'avons fait voir, aucune de ces accusations élevées plus tard par les ennemis de ce pape.

Quand Vigile arriva à Rome, le roi goth Théodat avait imposé au clergé et au peuple le choix du pape Silvère, dont l'élection, nulle dans son origine, ne fut légitimée que plus tard par l'adhésion postérieure du clergé. Silvère fut toujours considéré comme un pape favorable aux Goths.

Lorsque Bélisaire se fut emparé de Rome, Théodora, qui pouvait compter sur sa docilité, entreprit de relever la cause des Acéphales en Orient, en obligeant le pape à replacer sur le siège patriarcal de Constantinople l'acéphale Anthime qu'Agapit en avait renversé, à approuver les erreurs des monophysites et ruiner par là le concile de Chalcédoine. Silvère refusa avec énergie.

Bélisaire, qui affectait de voir en lui un pape dévoué aux Goths, accueillit ou plutôt provoqua l'accusation de trahison qui fut élevée contre lui, et le retint prisonnier. Silvère fut-il déposé sans forme de procès, ou, pour réparer le vice de son origine, abdiqua-t-il le souverain pontificat? C'est ce qu'il n'est pas possible d'établir directement à l'aide des documents. Mais il est absolumeut certain que toute l'Église reconnut la légitimité de son successeur à partir de ce moment, et bien avant sa mort.

C'est Vigile qui fut élu à sa place, par le clergé de Rome. Son nom s'imposait de lui-même, soit à cause du grand rôle qu'il avait joué auparavant, soit à cause de l'attachement de sa famille au régime impérial. Il fut sacré le 29 mars 537, pendant que les Goths assiégeaient Rome.

Quant à Silvère, envoyé en Orient par Bélisaire, sur l'ordre de Théodora, renvoyé à Rome par Justinien qui voulait que l'on instruisît son procès selon les formes, il fut relégué par Bélisaire dans l'île de Palmeria, ou Antonia le fit mettre à mort.

Il est certain, avous-nous dit, que l'élection de Vigile ne souleva aucune réclamation, que son autorité fut reconnue par toute l'Église depuis son ordination, et bien avant la mort de Silvère. Ce sont là des faits incontestables, qui ne s'expliqueraient pas si l'élection de Vigile n'avait pas été régulière et considérée comme telle dès le premier jour. Or cela suppose évidemment la démission de Silvère, l'Église ne pouvant reconnaître deux papes légitimes à la fois.

Le gouvernement de l'Église n'offrait en Occident aucune difficulté sérieuse. Il n'en était pas ainsi en Orient, où les hérésies pullulaient et se compliquaient des prétentions théologiques de la cour de Byzance.

Vigile avait pour défendre les intérêts de l'Église à Constantinople un apocrisiaire intelligent et ferme, le diacre Pélage qui, après avoir fait monter sur le siège d'Alexandrie un patriarche orthodoxe, provoqua la condamnation des erreurs d'Origène dont les partisans avaient relevé la tête, et se livraient aux plus lamentables excès en Palestine. Vigile confirma cette condamnation qui fut le coup de mort de l'Origénisme.

Ponr venger leur maître, les Origénistes, faisant cause commune avec les Acéphales, demandèrent à Justinien la condamnation des Trois-Chapitres, dans le but de porter un rude coup à l'autorité du grand concile de Chalcédoine. Justinien se jeta avec ardeur dans cette voie, prononça la condamnation qu'on lui demandait, et entreprit de forcer tous les évêques d'y souscrire. L'opinion commune en Occident et en Afrique était qne l'on devait, par respect pour le concile de Chalcédoine, repousser cette condamnation. Telle était aussi l'opinion de Vigile.

Pour arriver plus facilement et plus sûrement à son but, Justinien attira à Constantinople le chef de l'Eglise, sans le concours duquel, il ne l'ignorait pas, son entreprise ne pouvait avoir aucun succés. Il était difficile de se soustraire aux sollicitations très pressantes de l'empereur. Vigile partit donc ; mais il ne quittait Rome qu'à regret et à son corps défendant.

En Sicile, où il séjourna près d'un an, il apprit que Mennas avait signé la condamnation des Trois-Chapitres, et que, docile instrument de l'empereur, il obligeait les évêques à la signer. Il en témoigna le plus vif mécontentement.

A Constantinople, il se sépara de la communion de Mennas et de ses adhérents, et refusa, malgré les

menaces de Justinien, de donner la main à la condamnation des Trois-Chapitres. Mais Justinien n'était pas moins décidé à ne pas céder. Vigile était donc placé entre les évêques de l'Occident qui repoussaient la condamnation de peur d'ébranler l'autorité du concile de Chalcédoine, et les Orientaux, qui, sous la main de Justinien, persistaient à la vouloir, croyant de bonne foi ou feignant de croire que le concile n'aurait pas à en souffrir. Il était dès lors du devoir de Vigile de travailler à une entente entre les deux parties, de trouver un terrain sur lequel la conciliation pût se faire. A la suite de ses entretiens avec les Orientaux et de ses propres réflexions, il crut y arriver en condamnant les Trois-Chapitres comme le voulaient les Orientaux, mais en faisant les plus expresses réserves en faveur du concile de Chalcédoine pour donner satisfaction aux évêques de l'Occident. Il avait compris que les deux questions, celle des Trois-Chapitres, et celle du concile de Chalcédoine, étaient indépendantes l'une de l'autre. Ce parti était assurément très sage, et imposé d'ailleurs par la nécessité d'éloiger toute pensée ou tentative de schisme. Mais il n'est pas vrai que Vigile ait alors écrit à Justinien et à Théodora pour leur donner l'assurance qu'il condamnait les Trois-Chapitres.

Après avoir pris l'avis des évêques présents à Constantinople, Vigile écrivit à Mennas une lettre appelée *Judicatum*, par laquelle il condamnait les Trois-Chapitaes avec des réserves longuement exposées en faveur du concile de Chalcédoine. Mennas devait communiquer lui-même ce document à l'empereur et plus tard au public.

Les espérances de Vigile furent trompées. Le *Judicatum* mécontenta tout le monde, en Orient comme en

Occident, et provoqua, jusque dans son propre entourage, une vive opposition. On répandit partout des pamphlets calomnieux contre lui, ce qui ne contribua pas peu à égarer l'opinion sur cette affaire. Le *Judicatum* était irréprochable, mais les esprits étaient trop prévenus et les passions trop ardentes pour qu'il pût être accepté de tout le monde.

Alors, poussé par les Acéphales plus ou moins déclarés, Justinien voulut forcer Vigile à condamner les Trois-Chapitres sans faire aucune mention du concile de Chalcédoine. Vigile résista et déclara qu'il ne prendrait aucune décision dans cette affaire sans le concours des évêques de l'Occident. Il proposa donc la convocation d'un concile auquel ces évêques seraient appelés. La proposition acceptée, il retira le *Judicatum*, afin de laisser à cette assemblée sa pleine liberté d'action. Mais il n'est pas vrai, comme on le lit dans les actes édités par Baluze, que pour l'obtenir de Justinien il ait fait serment de condamner les Trois-Chapitres. Il fut convenu en même temps que personne ne parlerait plus de la question jusqu'à la décision du concile.

Mais les évêques d'Occident, peu encouragés par les agissements de Justinien, ne vinrent pas, sauf quelques africains ; le concile projeté ne pouvait se réunir. Justinien, toujours traîné à la remorque de Théodore Askidas, fit tout-à-coup afficher dans les églises un édit qui condamnait les Trois-Chapitres, tout en acceptant la profession de foi du concile de Chalcédoine. C'était une usurpation de pouvoir. Vigile frappa d'excommunication Théodore Askidas, Mennas et leurs partisans. Mais pour échapper aux mauvais traitements de l'empereur, il dut se retirer avec les évêques de sa suite dans l'église de Saint-Pierre. Jus-

tinien ordonna d'arracher de force le pape de son asile. Cette entreprise sacrilège échoua, et Vigile, sur la foi d'un serment solennel qu'il n'avait plus rien à craindre, rentra dans sa résidence.

Les vexations et les violences recommencèrent, pendant que l'on continuait de répandre des écrits calomnieux contre lui, dans le but de le faire déposer en Italie. Il déjoua ces intrigues criminelles en brisant la barrière qui l'emprisonnait, pour se retirer à Chalcédoine, où, dans une vigoureuse encyclique, il dénonça et flétrit les violences dont il avait été l'objet.

L'empereur furieux de tant d'intrépidité, excité d'ailleurs par les excommuniés, ordonna encore d'enlever le chef de l'Eglise, qui fut sacrilègement frappé par d'ignobles satellites. Vigile fut invincible ; il était résolu à mourir plutôt qu'à céder.

Vaincu par une pareille résistance, Justinien céda lui-même, retira son édit, et conseilla aux évêques de son parti la soumission au pape. Ils lui adressèrent donc une lettre d'adhésion aux définitions de foi des quatre conciles, et d'amende honorable pour les excès dont ils s'étaient rendus coupables à son égard. L'idée du concile fut reprise.

Mais Vigile restait fidèle à sa résolution de ne rien décider sans le concours des évêques de l'Occident. Il fut donc convenu avec l'empereur que le concile se composerait d'un nombre égal d'évêques des deux partis.

Peu après, Justinien poussé encore par Askidas et les siens, rompit cet accord qui ne faisait pas son compte, fit assembler les évêques à Constantinople, et leur ordonna de trancher la question des Trois-Chapitres. Dès lors Vigile refusa, malgré les instances de l'empereur, de paraître au sein d'une pareille assem-

blée, convoquée sans lui et malgré lui, contrairement à l'accord convenu avec l'empereur, et à laquelle celui-ci prétendait imposer sa volonté. Il se réserva de prendre lui-même une décision dans cette affaire.

Il le fit par un *Constitutum* qu'il envoya à l'empereur, et dans lequel il condamnait les erreurs, mais non la personne de Théodore de Mopsueste. Quant à Théodoret et à Ibas, sans excuser complètement leurs écrits incriminés, il voulait que l'on ne s'écartât pas de ce qui avait été fait à Chalcédoine.

Lorsque le concile, de son côté, eût achevé l'examen des Trois-Chapitres, au moment où il allait prononcer la sentence de condamnation, il dut entendre la lecture de plusieurs pièces dont l'empereur lui donnait la communication pour le convaincre que Vigile avait depuis longtemps condamné les Trois-Chapitres, et qu'il ne devait avoir aucun scrupule de le faire après lui.

Parmi ces pièces quelques-unes sont fausses et furent fabriquées peu de temps après par les Acéphales en haine de Vigile. Elles ne se trouvent que dans les actes du Ve concile édités par Baluze (1). Le concile con-

(1) Nous résumons en quelques lignes les preuves, éparses dans notre travail, qui démontrent péremptoirement que les actes du ve concile édités par Baluze ont été altérés. 1° Le vie concile œcuménique, après avoir comparé ces actes avec le texte authentique, déclara que trois cahiers avaient été ajoutés dans le premier livre, c'est-à-dire dans les premières sessions du concile, et que, dans le second livre, vers la viie session, un cahier avait été changé et quatre feuilles ajoutées. Or, c'est justement dans les deux premières sessions et dans la viie que les actes de Baluze offrent plus de développements que les autres actes. Est-ce là une pure coïncidence? 2° Les actes édités par Baluze ne diffèrent des autres et ne sont plus étendus que dans des endroits où Vigile est en cause. Or, ce qui démontre avec évidence que ce sont là des altérations et des additions faites après coup, c'est qu'il n'y avait rien de semblable dans

damna alors les Trois-Chapitres, et Justinien se mit à exiler tous ceux qui repoussaient la sentence du concile.

Vigile feignit d'ignorer la condamnation qui venait d'être prononcée, et refusa de la confirmer. Cependant six mois après, voyant que la situation devenait de plus en plus grave pour l'Église, dont les intérêts devaient passer avant tout, sachant bien que les Trois-Chapitres pouvaient être condamnés, puisqu'il les avait déjà condamnés lui-même, Vigile, sans se départir de sa dignité de chef de l'Église, condamna les Trois Chapitres dans une lettre au patriarche Eutychius, suivie bientôt d'un autre *Constitutum* rédigé

les actes authentiques, comme le VIe concile en fit la preuve officielle. 3° Toutes ces additions et altérations poursuivent le même but, montrer que Vigile s'est écarté de la doctrine du concile de Chalcédoine, et a favorisé l'erreur des Acéphales ; le plan du faussaire est évident. 4° Parmi les caractères communs à ces fausses pièces, il en est un qui trahit plus particulièrement leur origine illégitime: c'est le soin qu'elles prennent de s'envelopper de l'ombre épaisse du secret. Le faussaire se préoccupe des objections qui pourront s'élever contre son œuvre malhonnête, et prétend les prévenir par cette grossière précaution. 5° La comparaison détaillée des deux textes, comme le fait voir D. Coustant, conduit à la même conclusion. 6° Enfin, il est facile de prouver, comme nous avons essayé de le faire, que chaque pièce en particulier porte des marques de fausseté suffisantes pour les faire rejeter.

C'est Dom Coustant qui nous a fourni la plupart des preuves que nous venons d'indiquer sommairement. Son autorité, en cette matière, est telle qu'on ne saurait la méconnaître sans faire preuve de la plus grande légèreté d'esprit. Les esprit sérieux la tiennent en grande considération. Voici comment deux auteurs peu tendres pour l'Église catholique, en parlent : « Il avait, dit Baillet, une industrie toute particulière, pour reconnaître, non seulement les pièces supposées, mais encore les fourrures et les gloses insérées mal à propos dans le texte, certains traités que les copistes prenaient la liberté d'ajouter de leur tête, sous prétexte d'éclaircir et d'expliquer la pensée de l'auteur. » M. Schoenemann, protestant, le second

dans le même sens. La question était, cette fois, définitivement tranchée, et la confirmation donnée par le pape à la condamnation des Trois-Chapitres fit ranger plus tard le concile qui l'avait prononcée, parmi les conciles œcuméniques. Jamais il ne fut plus évident que les conciles, quel que soit le nombre de leurs membres, ne tirent leur valeur et leur infaillibilité que de la confirmation donnée à leurs décrets par le successeur de Pierre.

Pour juger impartialement le pontificat de Vigile, il faut tenir compte des difficultés exceptionnelles avec lesquelles il eut à lutter, et des principes dont il ne cessa un seul instant de s'inspirer. Laissant de côté les circonstances de son élévation au souverain pontificat, dont nous avons assez parlé et qu'on ne peut incriminer qu'en s'appuyant sur des documents mensongers, nous nous bornons à dire qu'on lui a généralement reproché ses tergiversations et sa versatilité; c'est le seul reproche en effet qu'on peut lui faire avec quelque apparence de raison, et en ne tenant aucun compte de certains documents fort peu dignes

éditeur des lettres des papes, dit à son tour : « Tout en lui est tellement supérieur, soit que l'on considère la finesse et la perspicacité à explorer l'origine des manuscrits, l'habileté à classer les diverses collections canoniques, la sûreté et la clarté en caractérisant les documents, la sagacité non seulement pour découvrir les fausses pièces, mais pour saisir les motifs de l'invention et de la fraude ; soit enfin le jugement critique dans l'appréciation des variantes, la sévérité dans les calculs chronologiques, et encore dans tout ce qui concerne l'histoire, les rites, les doctrines et les lois de l'Église, une abondance d'érudition toujours et partout prête : si vous considérez, dis-je, tout cela et d'autres choses qu'on ne peut ici rappeler, vous reconnaîtrez l'image et l'idéal d'une œuvre qu'il a été donné à peu d'hommes de concevoir et d'entreprendre, et à personne autre peut-être qu'à lui d'accomplir et de conduire à sa fin. » — *Analecta novis*, t. I. p. 10 et 95.

de foi. Or, ce reproche s'évanouit devant une étude attentive de ses actes.

Aucun pape peut-être ne s'est trouvé dans une situation aussi délicate, aussi compliquée, aussi hérissée de périls, que le pape Vigile : et cela durant l'espace de sept années, à Constantinople, au foyer même de toutes les intrigues, de toutes les subtilités de mauvaise foi; livré, comme une sorte d'otage, entre les mains de ses adversaires ou de ses ennemis, sans pouvoir rien entreprendre pour s'en arracher. Il était placé entre l'Orient et l'Occident absolument divisés sur la question à résoudre, et qu'il fallait pourtant concilier par tous les moyens possibles, sans compromettre aucun intérêt. Les mesures les plus sages étaient mal comprises, mal interprêtées, repoussées enfin par l'un ou par l'autre, qui ne voulaient entendre à aucune concesssion. Il avait à traiter avec un empereur théologien, très susceptible, qui prétendait imposer ses opinions et ses caprices à toute l'Église, et dont la conscience, fort à l'aise avec la bonne foi, ne reculait devant aucun moyen, depuis la ruse subtile et mesquine jusqu'à la plus violente persécution, pour arriver à ses fins. Il était au milieu des évêques orientaux, toujours courbés, à peu d'exceptions près, devant le pouvoir civil qu'ils ne cessaient de flatter bassement, auquel ils ne savaient rien refuser ; menés, même les meilleurs comme Mennas, par quelques intrigants comme Théodore Askidas dont l'orthodoxie douteuse et souple ne s'épargnait ni l'insubordination, ni les calomnies, ni les outrages envers le chef de l'Église; prêts enfin à rompre avec l'Église romaine contre laquelle ils nourrissaient les plus injustes préjugés, si le souverain en avait nettement manifesté le désir.

Vigile avait besoin d'une grande prudence, d'une

grande fermeté, d'un complet désintéressement pour rester fidèle aux principes qui le dirigeaient au milieu de ces difficultés inouïes. Le premier était de ne laisser porter aucune atteinte, si légère fût-elle, à l'autorité du concile de Chalcédoine et aux définitions de foi des conciles antérieurs et des papes ; en cela il était en parfait accord avec les évêques de l'Occident. En arrivant à Constantinople, il comprit, à la suite de ses conférences avec les orientaux et de ses propres réflexions, que les Trois-Chapitres pouvaient être condamnés, et il les condamna, mais en prenant ses mesures pour que le contre-coup de cette condamnation n'allât pas frapper le concile de Chalcédoine. Ce moyen de conciliation était parfaitement choisi ; mais mal compris par les uns, dénaturé par les autres, il resta sans effet.

Tous les efforts et toutes les menaces de l'empereur ne purent contraindre Vigile à dire un mot, à écrire une ligne, de nature à nuire au concile de Chalcédoine. Afin de se maintenir plus sûrement sur ce terrain, il résolut de ne rien décider sans le concours des évêques de l'Occident. C'est pour cela que dans son premier *Constitutum*, sans condamner les Trois-Chapitres, il adopte une forme conciliante, qui lui paraissait propre à ménager les deux partis et à leur faire adopter son sentiment. C'est pour cela encore qu'il exigea qu'au concile de Constantinople le nombre des évêques d'Occident fût égal à celui des orientaux, et que, cet accord ayant été rompu, il refusa d'y paraître.

Ce refus lui était commandé par un autre principe auquel il ne fut pas moins fidèle, celui de sauvegarder la dignité et les droits du Saint Siège. Quant il vit Justinien prononcer lui-même la condamnation des

Trois-Chapitres et prétendre l'imposer à l'Église entière, il n'hésita pas à protester contre une pareille usurpation, et à frapper d'excommunication Théodore Askidas, le patriarche Mennas, et tous leurs adhérents, quelques soutenus et patronnés qu'ils fussent par l'empereur. Il bravait, comme les grands papes l'ont toujours fait, la colère et les violences du pouvoir indirectement frappé dans ses plus chères prétentions, et humilié dans la personne de ses plus dévoués serviteurs. C'est pour maintenir les droits du Saint Siège dans la région élevée d'où ils ne doivent jamais descendre, que Vigile refusa de siéger dans un concile dont l'empereur était le maître, dont les membres étaient aux pieds de celui-ci, et qui ne pouvait enfanter finalement que des persécutions ou le schisme, si, le chef de l'Église y siégeant, il eût voulu parler et agir librement, secouer la tutelle humiliante qu'on voulait lui imposer. Il voulut réserver sa liberté de parole et d'action ; rien n'était plus sage qu'une pareille conduite.

Enfin, durant son séjour à Constantinople, tous les efforts de Vigile tendirent à éviter un schisme, dont les moins clairvoyants pouvaient voir les germes prêts à éclater. Il était disposé à faire tous les sacrifices, sauf celui de la vérité, pour conserver la paix et l'unité de l'Église, dont il avait le gouvernement et la garde. Il eut le bonheur de réussir ; grâce à lui le schisme grec fut ajourné de cinq siècles. C'est pour prévenir une rupture qu'il condamna les Trois-Chapitres, qu'il usa de tant de ménagements envers l'empereur, et qu'enfin, six mois après la clôture du concile, il donna une sentence conforme à la sienne. Mais il le fit avec la dignité et en vertu des droits du chef infaillible de l'Église.

Citons, en terminant notre étude, le jugement parfaitement autorisé par lequel Dom Coustant achevait sa magistrale apologie du pape Vigile, et qui ressemble bien peu à celui que les historiens portent généralement de ce pape.

« Celui que nous voyons, d'après le témoignage incontestable de ses écrits, de ses paroles et de ses actes, donner à tous un exemple éclatant de sainteté; ne rechercher jamais ses propres intérêts, mais toujours ceux de l'Église ; ne cesser un instant, sans se laisser ébranler ni par les calomnies et les violences de ses ennemis, ni par les injustes soupçons de ses amis, de prendre en main la défense de la foi et de procurer la paix de l'Église ; ne point s'obstiner dans son propre sentiment, quand l'espérance de réussir brillait à ses yeux; persévérer, au contraire, avec une constance invincible, jusqu'à exposer sa vie pour le salut de son troupeau, à l'exemple du Pasteur suprême, quand il avait à craindre quelque péril pour la foi ou pour la paix de l'Église, celui-là, on n'en saurait disconvenir, est bien digne de l'universelle administration. Arrivé par suite de ces réflexions, à la conviction que c'est bien là le portrait de Vigile, j'aurais cru manquer à mon devoir, si je ne l'avais pas communiquée au public, non seulement pour faire restituer à un saint personnage l'honneur qui lui est dû, mais afin que la discipline ecclésiastique ne souffre aucun dommage des jugements inspirés par les faux récits de sa vie. »

Dom Louis Lévêque.
O. S. B.

PHILIPPE DE MAIZIÈRES

ET LE SONGE DU VERGIER

Quatrième article.

Nous avons déjà dit que le principal ouvrage de Philippe de Maizières est le *Songe du Vergier*. Nous nous proposons maintenant de soumettre à nos lecteurs l'analyse de ce livre considérable dont le roi Charles V accepta la dédicace. Il a été publié jusqu'ici deux fois en latin (1) et trois fois en français (2).

(1) Aureus (de utraque potestate) libellus ad hunc usque diem non visus, *Somnium Viridarii* vulgariter nuncupatus, formam tenens dyalogi... impressum Parisiis opera et diligentia Jacobi Ponchin, sumptibus vero et expensis Galiotti du Pré (sans date; à l'Index) — 2° Philothei Achillini, consiliarii regis, *Somnium Viridarii*, de jurisdictione regia et sacerdotali, (dans le 1er vol. de Goldast, *Monarchia Sancti Romani Imperii*, Hanovriæ, 1611). Toutes les œuvres de Goldast sont à l'Index, décret du 4 mars 1709).

(2) 1° *Le Songe du Vergier* qui parle de la disputation du cler et chevalier, imprimé par Jac. Maillet, 1491, in-fol. goth. — 2° *Le Songe du Vergier*, imprimé à Paris par le petit Laurent, pour Jehan Petit, sans date, in-fol. goth, — 3° *Le Traité des libertez de l'Église Gallicane*, 1731, in-fol. 2 vol. par Jean-Louis Brunet, avocat.— Durand de Maillane a résumé le *Songe du Vergier* dans le livre intitulé : *Les Libertez de l'Église Gallicane prouvées et commentées*, t. III, p. 525, 1771. — Les premiers chapitres du *Songe* ont eu aussi les honneurs d'une

Comme le texte latin a précédé le texte français et qu'il en diffère en certaines parties importantes, nous suivrons principalement cette première rédaction malgré les fautes qui l'émaillent, parce que nous y retrouverons mieux la pensée intime de notre auteur.

LIVRE PREMIER

« *Audite somnium quod vidi* (1). Les songes ne sont pas tous répréhensibles. Ecoutez donc, sérénissime prince, le songe que j'ai eu. Deux pouvoirs se disputent le monde, le sacerdoce et l'empire. Ces puissances sont-elles divisées ou subordonnées ? Quel rapport doit exister entre elles ? J'avais entendu traiter cette question pendant la journée en présence de Votre Majesté. La nuit, je vous ai vu, ô roi, dans un jardin fleuri et délicieux. J'ai contemplé à vos côtés deux reines très brillantes : l'une, revêtue d'un habit régulier, était assise à votre droite, et s'appelait la puissance spirituelle ; l'autre, en costume ordinaire, était à gauche et se nommait la puissance séculière. Toutes deux semblaient pleurer amèrement et levaient leurs yeux suppliants vers le trône de votre justice : « Pieux prince, disaient-elles, nous sommes deux sœurs, filles du Très Haut. Nous désirons la paix ; mais l'homme ennemi s'efforce de jeter la zizanie entre nos ministres. Nous nous adressons à vous, roi de France, à vous à qui Dieu a donné l'esprit, la

traduction anglaise : *A dialogue between a Knight and a clerck concerning the power spiritual and temporal*, in-8, sans date et sans nom d'auteur. — De plus, la Bibliothèque nationale possède six manuscrits du *Songe du Vergier*.

(1) Gen. XXXVII.

vraie foi, les biens extérieurs. Au commencement de votre règne, vous avez trouvé un peuple profondément divisé ; vous l'avez dirigé avec prudence et lui avez rendu la paix. Le roi d'Espagne était persécuteur de l'Église, son sceptre est maintenant tenu par un prince catholique (1) ; l'Aquitaine et la Picardie ont été délivrées de l'ennemi, des villes et des châteaux inexpugnables ont été enlevés ; la Bretagne a été arrachée à Jean de Monfort, l'ami des Anglais (2).

De pareils changements ne vont point sans miracle. Ce sont vos prières et vos mérites, ô prince, qui ont obtenu ces faveurs. Lorsque Moïse invoquait le Seigneur, le peuple remportait la victoire.

O roi très chrétien, écoutez nos prières et forcez nos ministres à la concorde. Il en est plusieurs qui appartiennent à l'Église et qui néanmoins sont les ennemis de l'Église par ambition. D'autres ont été nourris dans le sein des princes séculiers, *sed ut mus in pera, serpens in gremio, ignis in sinu consueverunt hospitibus exhibere.* C'est surtout sur le terrain des juridictions que la lutte est engagée ; rétablissez la paix. »

Très clément prince, à peine ces deux reines vous avaient-elles ainsi parlé que vous les avez admises au baiser de paix en leur disant : « O pieuses reines,

(1) Cf. *Somnium Viridarii*, cap. CXXXV, apud Goldast, t. I, p. 109. — Laboulaye. *Revue de législation et de jurisprudence*, 2e série, t. XIII, p. 14.

(2) Ces notions historiques ont servi à déterminer la date exacte du *Songe du Vergier*. La mort de Pierre-le-Cruel, roi d'Espagne, est arrivée en l'an 1368. Les événements postérieurs que l'auteur mentionne nous transportent en l'an 1374. D'un autre côté, la rédaction latine fut écrite avant le départ d'Avignon du pape Grégoire XI. Or, le Pontife quitta la ville le 13 septembre. On doit par conséquent placer la composition du livre en l'an 1375.

comme Charles, je compatis à vos misères ; comme lieutenant de Dieu et juge temporel, je vous accorderais volontiers mes faveurs, si la cause que vous plaidez me semblait claire. Il est vrai, la rapacité et l'intrigue se sont introduites dans les cours de justice; la simonie règne dans les tribunaux ecclésiastiques, *nummus vincit*, *nummus regnat*, *nummus imperat universis*. Il faut donc d'abord extirper ces causes. Choisissez toutes deux à l'avenir des ministres et des juges qui craignent Dieu et cultivent la justice.

Maintenant prenez chacune des avocats et exposez vos droits en public. Je ne me permettrai pas de juger votre litige, Dieu est votre seul juge ; mais je m'efforcerai de ramener vos ministres à la concorde. »

Alors la puissance spirituelle choisit pour avocat un *clerc* « homme de belle éloquence et de profonde science » ; le pouvoir séculier prit pour défenseur un *chevalier* « qui en plusieurs et merveilleuses sciences était doué et adorné » (1). Et le roi leur dit: Que chacun d'entre vous plaide sérieusement et brièvement. Vous, seigneur clerc, commencez (*ducatis tripudium*), et disputez *modo dyalectico*. Vous présenterez une raison, le chevalier vous répondra, et ainsi de suite jusqu'à ce que vous arriviez à finir votre querelle. Chacun allèguera devant mon tribunal divers moyens, soit naturels ou théologiques, soit civils ou canoniques. »

Alors, continue le narrateur, s'engagea une discussion si vive entre le clerc et le chevalier que des paroles ils faillirent en venir aux mains (*de verbis quasi ad verbera*). Plein de perplexité, je ne savais auquel

(1) Traduction française de 1731, publiée par Jean-Louis Brunet sur la première édition de 1491. C'est cette traduction que nous donnerons, lorsque nous citerons le texte français.

venir en aide, et je m'éveillai brusquement. Aujourd'hui, j'ai voulu rapporter à Votre Majesté, dans cet ouvrage, les raisons des deux parties. Mon intention n'est pas d'user des couleurs de l'art oratoire ; je n'emploierai pas les recherches du style, les artifices de la rhétorique, *stellatum latinum et rhetoricam curiosam*. Je reproduirai les mots mêmes dont les deux avocats se sont servis.

Philippe avait sans doute l'intention de tenir ces belles promesses, mais cela ne l'empêche pas d'employer le style le plus ampoulé, de rechercher les plus belles assonnances, les plus ingénieuses combinaisons de mots, le luxe pédantesque des citations et l'emphase des locutions les plus pompeuses, pour faire l'éloge du roi à la fin de son exorde. Cette préface ressemble à s'y méprendre aux *principia* que les jeunes bacheliers *sententiaires* de cette époque avaient l'habitude de composer avant l'explication de chaque livre du Maître des Sentences. Ils cessaient bientôt de hausser ainsi la voix et d'employer ce style faux et ronflant, ils retombaient presque aussitôt dans la discussion la plus sèche et dans toute l'aride précision du langage technique. Tous sacrifiaient en cela à la mode de leur siècle. Rien ne serait plus aisé que de trouver des exemples semblables dans d'Ailly et Gerson, comme dans bien d'autres auteurs contemporains.

L'écrivain termine ainsi : « Cum sim igitur, princeps metuendissime, vir tenuis studii, rudis ingenii, inculti eloquii, me suscitetis trepidantem, corrigatis delinquentem, et scriptorem vestrum confortetis pariter et juvetis, quia istius minimi tractatus, quem *Somnium Viridarii* volo nuncupari, omnia vestro re-

linquentur examini ut major vobis et justior corrigendi quam mihi scribendi gloria debeatur (1) ».

Nous conserverons dans le résumé de cet ouvrage, la forme du dialogue qui aura le double avantage d'être moins aride et de serrer de plus près le texte original. Mais nous élaguerons soigneusement, de cette discussion parfois un peu confuse, les répétitions oiseuses, les opinions surannées et les citations inutiles. Ce que nous imprimons en petits caractères n'est donc pas la traduction exacte du *Songe*, c'en est seulement le sommaire.

La querelle s'engage par des épigrammes et des reproches mutuels.

Le clerc. — J'ai vu dans mon jeune âge l'Église en grand honneur chez les rois et les puissants. Aujourd'hui on enlève les biens ecclésiastiques, on foule aux pieds nos droits et nos libertés. Les laïques et en particulier les chevaliers nous présécutent. Pour les guerriers de nos jours l'ordre est de n'en avoir aucun. Plus de respect de Dieu et de ses ministres, plus de discipline, plus de sentiments chevaleresques, plus d'honneur militaire, plus de valeur dans les combats. « Les chevaliers de notre temps, traduit le texte français, font en leurs salles peindre batailles à pié et à cheval afin que par manière de vision ils peignent aucune délectation en batailles imaginatives lesquelles ils n'oseront veoir ne regarder en un ost, ne de fait se trouver en propre personne ! (2) » On enlève les décimes, on ne craint plus les excommunications, on injurie Dieu et ses ministres. Le Seigneur tirera vengeance de ces orgueilleux.

(1) *Somnium Viridarii*, édit. Melch. Goldast, t. I, p. 60.

(2) Le lecteur reconnaîtra dans ces expressions comme un écho lointain des bruits injurieux pour la noblesse qui coururent parmi le peuple après les honteuses défaites de Crécy et de Poitiers. Ce sarcasme paraît emprunté à Pierre de Blois. Voir *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, par Lacurne de Sainte-Palaye, t. II, p. 46 (Paris, 1759-1781, in-12).

Le chevalier. — Vous ne voyez pas la poutre qui est dans votre œil. Puis-je taire la vie et les mœurs des ecclésiastiques, leur orgueil et leurs péchés ? Au temps de Pierre et de Paul, les prélats étaient les vicaires du Christ ; ils suivaient ses exemples et convertissaient le monde. Maintenant ils conduisent le peuple à l'enfer. Que dirai-je des richesses des clercs, de leur désir des biens temporels ? Ils s'efforcent de s'élever aux honneurs et aux dignités ; ils se servent d'astuce, d'hypocrisie, de flatterie, de mensonge ; ils vivent dans les délices, bâtissent des palais, se nourrissent avec délicatesse. Ils permettent que des indignes arrivent aux places et aux bénéfices ; ils favorisent leurs neveux, quelquefois même leurs propres fils; ils possèdent le royaume de Dieu comme un héritage (1). Les abus du for ecclésiastique sont cent fois plus grands que chez les tyrans eux-mêmes. Aussi les laïques perdent la foi, parce que les clercs montrent par leurs œuvres qu'ils ont cessé de croire. Les fidèles suivent les exemples des ecclésiastiques et se plongent dans tous les vices. Cessez donc de soutenir qu'on ne respecte pas vos droits. D'abord qu'entendez-vous par droit ecclésiastique ?

Le clerc. — J'appelle ainsi les décrets des Pères et les décisions des Souverains Pontifes.

Le chevalier. — Si les Pères et les Papes se sont occupés du temporel, ce que vous appelez droit n'en est pas un pour nous. On ne peut rien statuer sur les choses dont on n'a pas le domaine. Les rois n'ont pas le droit de régir le spirituel ; que les ecclésiastiques ne s'inquiètent donc pas du temporel (2). Aussi je ris toutes

(1) D'Ailly emploi la même citation tirée du psaume LXXXII dans son traité *De Reformatione Ecclesiæ. (In opp. Gersonii*, Édit. Elliès-Dupin, t. II, col. 907). Des plaintes semblables peuvent se lire dans ses autres œuvres : *Epistola diaboli Leviathan*, *Invectiva Ezechielis contra pseudopastores*. Ms. de la bibliothèque de Cambrai, 490.

(2) C'est en propres termes le premier article de la *Déclaration de* 1682: « Beato Petro ejusque successoribus Christi vicariis, ipsique Ecclesiæ rerum spiritualium et ad æternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium a Deo traditam potestatem dicente Domino : *Regnum meum non est de hoc mundo* (Jean XVII, 36). » Bossuet d'ailleurs paraît n'avoir pas connu le *Songe du Vergier*.

les fois que je me souviens des paroles de Boniface VIII : « Je suis et je dois être au-dessus de tous les royaumes. » Autre chose est d'avoir le droit, autre chose de vouloir l'avoir.

Le clerc. — Mais ce droit se fonde sur les propres paroles de Jésus-Christ.

Le chevalier. — Démontrez-moi par l'Écriture que le Souverain Pontife est le maître de tout le temporel.

Le clerc. — L'apôtre Pierre et ses successeurs ont été institués vicaires de J.-C., c'est de foi. Or, un délégué a le droit de faire les mêmes choses que son maître. Ce que vous accordez au Christ, vous ne pouvez le refuser à son vicaire.

Le chevalier. — On distingue deux temps dans la vie du Christ : le premier est celui de l'humiliation avant sa passion, le second est celui de la puissance après sa résurrection. Pierre a été institué vicaire de N.-S. pendant la première époque et non pendant que le Christ était dans son état glorieux. Il le remplace seulement dans sa condition mortelle. Le Christ lui-même a dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Je ne suis pas venu pour être servi, mais pour servir(1). » De plus, Pierre n'a pas reçu les clefs du royaume de la terre, et il est constaté que chez les Hébreux les pontifes obéissaient aux rois. Les autorités que vous venez d'alléguer se rapportent à l'état glorieux de N.-S. — N'insistez pas. Sinon, il vous faudrait dire que tout ce qui est à nous est à vous. Vous pourriez à votre gré transférer nos biens à vos neveux et parents. Tout cela est absurde ; vous ne le voudriez pas. Donc le vicaire de J.-C. n'a point sur les biens temporels la puissance que vous lui attribuez.

Le clerc. — Le Pape peut connaître du juste et de l'injuste, et surtout du péché. Or, comme le péché peut se commettre à propos des choses temporelles, le Pontife souverain peut donc en juger.

Le chevalier. — Si ce raisonnement est juste, toutes les causes vous regardent et il ne nous reste plus qu'à fermer les tribunaux séculiers et à casser toutes les lois civiles.

(1) Ces textes sont examinés avec plusieurs autres par Bossuet, *Def. declarationis cleri gallicani*, l. I, c. 18. Il est juste cependant de se souvenir que l'évêque de Meaux n'est peut-être pas l'auteur de la *Defensio*, du moins telle que nous l'avons.

Le clerc. — Mais les choses temporelles ne doivent-elles pas être soumises aux spirituelles ?

Le chevalier. — Oui, en ce sens que nous sommes obligés de fournir tout ce qui est nécessaire aux ministres du culte. Leur droit est naturel et appuyé sur l'Écriture. Mais n'allez pas au-delà, car on se moquerait de vos prétentions. Si en effet le Pape est le maître universel, l'évêque est le chef du roi et du royaume, le prêtre est mon seigneur et mon château lui appartient. C'est une folie ! D'ailleurs sous l'ancienne loi les rois rappelaient à l'ordre les pontifes sur la question temporelle.

Le clerc. — Comment cela ? Qu'importent aux rois nos biens temporels ? Qu'ils aient les leurs et nous laissent les nôtres !

Le chevalier. — Les offrandes que nous vous donnons pour nos morts doivent être employées en totalité au service de Dieu. Or, vous n'en faites rien : vous appliquez tous ces biens à vos nécessités personnelles. Pourquoi faites-vous tort de cette façon à l'âme des morts et au salut des vivants ?

Le clerc. — C'est en effet sous ce beau prétexte que vous enlevez nos biens et que vous les employez pour la guerre et pour vos préparatifs militaires.

Le chevalier. — Et il vous semble intolérable que le roi vous demande pacifiquement pour votre défense ce que vous distribuez injustement à vos parents ? Le roi et la noblesse s'exposent à la mort pour vous ; il est donc bien légitime que vous subveniez à l'entretien et aux dépenses de ceux à qui vous devez votre repos.

Le clerc. — Si les biens ecclésiastiques qui nous ont été une fois donnés peuvent être repris, on peut dès lors changer la matière de tous les vœux.

Le chevalier. — Ce n'est pas reprendre les biens une fois donnés que de les appliquer aux usages auxquels ils sont destinés. Quoi de plus saint que le salut du peuple chrétien ? (1).

Les deux interlocuteurs discutent ensuite sur les impôts qui oppriment le clergé, sur les droits de

(1) *Somnium Viridarii*, Edit. Goldast, *Mon. S. Romani Imperii*, t. I, p. 66. Laboulaye, *op. cit.*, p. 18.

l'Empereur relativement aux rois de France. Le clerc réclame la domination universelle du Pape sur les biens temporels au nom de la loi d'unité qui doit régir toute chose. Le chevalier en répondant fait étalage d'érudition et invoque contre la partie adverse des principes tout aussi métaphysiques que ceux qu'elle a précédemment employés. Le clerc réplique : « L'autorité du Pape s'exerce sur le spirituel et l'autorité du roi sur le temporel, c'est vrai ; mais les choses temporelles sont ordonnées vers les spirituelles comme vers leur fin (1). Donc le Pape possède *radicaliter* le pouvoir sur le temporel. » Le chevalier n'admet pas cette conclusion, et cherche à la réfuter d'une façon obscure et pédantesque.

Son adversaire compare le monde terrestre au monde céleste : « Le monde céleste, dit-il, est composé des intelligences angéliques et des corps lumineux qu'elles meuvent. De même que le premier incorporel règle tout, de même aussi l'autorité du Pape doit régler le monde des âmes et celui des corps qu'elles dirigent. » Le chevalier conteste à grands renforts de textes la justesse de cette comparaison. Après une nouvelle discussion et trop longue, les deux interlocuteurs reviennent à la question du pouvoir indirect *in temporalia, ratione peccati.* « Je conviens de cette puissance jusqu'à un certain point, dit le chevalier, *cum ab eorumusu et abusu surgit peccatum*, mais le Pape ne peut gouverner le temporel *principaliter disponendo et auctorizando.*

Le clerc. — Celui-là a l'autorité sur le monde entier qui en commandant se rapproche le plus du principe dont dépendent le

(1) C'est le raisonnement qu'emploie aussi Bellarmin, *De Romano Pontifice*, l. V. c. VII, et que Bossuet cite dans la *Defensio declarationis*, pars I, lib. I, sect. I, c. 2.

ciel et la terre. Or, c'est le Pape qui ressemble le plus à Dieu puisqu'il dirige l'homme dans la connaissance et dans l'amour de son créateur.

Le chevalier. — Cette raison ne prouve pas que le pouvoir papal puisse gouverner à la fois les choses temporelles et les spirituelles. Sinon, on devrait dire que parce que la puissance du roi de France est plus grande et plus noble que celle du roi d'Espagne, le souverain français pourrait gouverner les états du prince espagnol.

La discussion roule ensuite sur nombre de comparaisons et de textes tirés de l'Écriture.

Le clerc cite l'autorité, si souvent alléguée à cette époque, du cardinal d'Ostie (1) (Ostiensis), et du frère mineur Alexandre (2). « La puissance spirituelle, dit-il, l'emporte sur la temporelle par sa dignité, par son institution, par son autorité et par plusieurs autres raisons. » Le chevalier tâche de les réfuter. Son adversaire fait alors valoir la comparaison célèbre des deux glaives, déjà employée par saint Bernard, que Pierre Bertrand renouvela plus tard contre Pierre de Cugnières en 1329, dans l'assemblée de Vincennes (3), que depuis lors tous les théologiens (4) et les canonistes (5) ont répétée, et que Bossuet s'efforce de réfuter dans sa *Défense de la déclaration* (6).

(1) Le cardinal Henri de Suza, évêque d'Ostie, dont les œuvres juridiques furent longtemps classiques. Il mourut en 1271.

(2) Il s'agit sans doute d'Alexandre de Halès, auteur de la *Summa Alensis*, mort en 1245.

(3) *Epitom. Bibl. Maximæ Lugdunensis S. Patrum*, t. I, p. 432.

(4) Bellarmin, *De Romano Pontifice*, lib. v. c. 7. — Roccaberti. *Bibliotheca maxima pontificia*, Schulkenii apologia pro Roberto Bellarmino, t. II, p 4. (Romæ, 1698).

(5) Bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII, *Extrav. comm.* de majoritate et obedientia, l. II, tit. VIII.

(6) L. III, c. 16.

La dispute se continue d'une manière assez tortueuse, elle revient sur les sujets et les textes déjà allégués jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à la question historique du pape Zacharie et de Pépin (1).

« Le Pape possède donc le glaive temporel, dit le clerc, puisqu'il a juridiction sur les rois. » Il cite encore l'exemple de la déposition de Frédéric et celui de la translation de l'empire à Charlemagne par Étienne II et Léon III (2).

« Le Pape conseilla seulement à Pépin de remplacer Childéric, répond le chevalier. Quand à Frédéric II, le Pontife pouvait le déposer puisqu'il l'avait couronné. Or, il n'en est pas ainsi des rois de France ».

Le clerc cite alors un long passage du moine augustin Jacques de Viterbe (3), d'après lequel Dieu donne au Pape la double puissance d'une façon immédiate.

« D'ailleurs, poursuit-il, l'empereur est soumis au Pontife et lui jure obéissance. Donc, *a fortiori*, les rois et les princes qui sont inférieurs à l'empereur, devront-ils obéir au Pontife romain. »

Le CHEVALIER. — De ce que l'empereur prête le serment au Pape, il ne suit pas que les autres princes soient tenus à le faire. Sans doute l'empereur possède l'empire du monde, mais l'a-t-il acquis justement? Le roi de France ne reconnait aucun supérieur sur la terre (4), et d'ailleurs les rois ont paru avant les empereurs, et ces derniers ne peuvent enlever aux rois leur domaine temporel.

(1) Bossuet, *op., cit.*, l. II, c. 34.

(2) Bellarmin, *loc., cit.*, c. 8. — Bossuet, *ibid.*, c. 37.

(3) On l'appelait alors le *Docteur spéculatif*. Après avoir composé beaucoup d'ouvrages restés manuscrits, il mourut en 1308.

(4) Les ambassadeurs de saint Louis tenaient le même langage à l'empereur Frédéric II en 1239.

Le clerc. — Le Pape le peut, puisqu'il juge du péché et enlève le temporel comme punition.

Le chevalier. — J'accorde que le Pontife appelle à son tribunal le péché et le pécheur ; je veux même qu'il juge des causes spirituelles comme des serments et des parjures (1). Mais il ne suit pas de là qu'il soit le maître de tout. Rien de temporel ne revient au fisc ecclésiastique de cette punition qu'il inflige. Parce que le juge peut priver un coupable de certains biens, en conclurons-nous qu'il est le propriétaire de ces biens? Le Pape pourrait peut-être s'emparer du temporel, mais, je le remarque avec douleur, c'est dans l'exercice de ce pouvoir que les Souverains Pontifes ont malheureusement cassé des élections légitimes, ont élevé aux honneurs des ignorants, des indisciplinés et des criminels. Que le Pape réponde : comment ces pasteurs connaîtront-ils leurs brebis ? Comment les brebis écouteront-elles la voix de leurs pasteurs ? Bien des évêques de nos jours ne peuvent ni prêcher la parole de Dieu, ni réfuter les hérétiques, s'il s'en présente. Beaucoup d'abbés, de prieurs, de prélats et de curés, n'ont point de doctrine et ne sont même pas capables de parler selon la grammaire. Et c'est à eux que la plénitude du pouvoir pontifical accorde les dignités ecclésiastiques ! Mais d'abord expliquons-nous sur cette plénitude de puissance.

Suit à ce sujet une longue dissertation scolastique divisée en huit points. Le clerc reprend alors la comparaison fameuse des deux luminaires (2) si familière aux auteurs du Moyen Age. Il assimile le pouvoir ponti-

(1) Sur cette puissance indirecte, lire de Maistre, *Du Pape*, l. II, c. 8 et suiv.

(2) Philippe l'emploie une seconde fois au livre second, (Goldast, p. 191).—Au concile de Constance, dans son célèbre sermon d'ouverture, le cardinal d'Ailly emploie la même comparaison. Il y ajoute celle des étoiles qui représentent les prélats inférieurs. (*In opp. Gersonii*, t. II, col. 917.) Innocent III s'en était déjà servi avant eux dans sa lettre à l'empereur de Constantinople en 1198. Elle se trouve dans les Décrétales, c. *Solitæ*, 4.

fical au soleil et la puissance royale à la lune qui reçoit tout du soleil.

« Ce texte de la Genèse doit être pris dans un sens allégorique, » réplique le chevalier après avoir cité saint Grégoire et saint Augustin sur les différents sens de l'Écriture et sur leur valeur probante. « Partant, ajoute-t-il, l'on ne doit traire aulcun argument ». Le clerc apporte ensuite, après Innocent III, des arguments bibliques : « Jérémie, dit-il, était un des prêtres d'Anathoth, et pourtant il a reçu juridiction *super gentes et regna*. Donc, il est conforme à l'ordre divin qu'un prêtre puisse régir les nations et les royaumes, et ce prêtre, c'est le pontife souverain (1). » — « Ce texte se rapporte à l'office de la prédication et de la correction », répond le chevalier, et il allègue les paroles de saint Bernard au Pape Eugène à ce propos.

Son interlocuteur produit ici des arguments qui sont de pures arguties et se laisse réfuter facilement par le chevalier. Il paraît clair que l'auteur du *Songe* ne veut pas laisser le beau rôle à l'avocat ecclésiastique.

Ce dernier ajoute : « Les lois du pape sont plus parfaites que la législation des princes. Ainsi le roi de France tolère l'usure pratiquée par les Juifs ; la loi civile permet le divorce dans certains cas ; les princes temporels approuvent le duel qui est défendu par la loi divine et naturelle ».

Le clerc passe ensuite au droit de déclarer la guerre et remonte à l'origine de la première lutte, c'est-à-dire au combat de Satan contre les anges.

Vient enfin la question de la guerre déclarée aux

(1) *Ibid.*, c. LXXXIX, p. 89. — Cf. Bossuet, *Def. Declarationis*, l. II, c. 37.

infidèles. Le clerc prouve que les chrétiens sont dans le cas de légitime défense. Il vaut mieux prévenir les ennemis que d'être prévenu par eux. Les Sarrazins sont les ennemis naturels de l'Église. Ce sont des fils d'Ismaël : « Leurs mains sont contre tous et les mains de tous sont contre eux » (1). On reconnaît dans ce belliqueux langage l'homme qui avait parcouru le monde, non pas pour le mieux décrire comme Marco Polo, mais pour contribuer à la reprise du Saint-Sépulcre et pour servir les desseins si chrétiens de Pierre de Lusignan.

Le chevalier. — Souffrez que je vous expose un nouveau doute. Un chrétien peut-il sans péché se servir pour sa défense du secours des infidèles ? Je pense que non.

Le clerc. — C'est le contraire qui est vrai. Tout ce qu'on fait pour sa défense est juste. Dieu se sert bien des méchants pour nous châtier. Nous nous servons bien de l'astrologie (*arte mathematica*) pour défendre les fruits de la terre. Les Macchabées ont été les alliés des Romains qui étaient païens.

Le chevalier. — A la guerre peut-on se servir d'embûches rour remporter la victoire?

Le clerc. — Si par ces pièges nous violons la foi jurée, le droit les défend. Si au contraire nous tendons des embûches à l'ennemi, dans un bois par exemple, ou si nous lui cachons notre secret, ces moyens sont de bonne guerre. Mais puisque nous parlons des combats et de ces duels qui ont lieu souvent entre les nobles, mon intention est de montrer la vanité de la noblesse. Nul ne doit être dit noble d'après sa naissance (2). Notre pre-

(1) Gen. XVI. — Cinq siècles plus tard, le comte de Maistre devait tenir le même langage : « Voyez les Turcs ! dit-il. Spectateurs dédaigneux et hautains de notre civilisation, de nos arts, de nos sciences, ennemis mortels de notre culte, ils sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient en 1454, un camp de Tartares assis sur une terre européenne. La guerre entre nous est naturelle et la paix forcée. Dès que le chrétien et le musulman viennent à se toucher, l'un des deux doit servir ou périr ». (*Du Pape*, l. III, c. 7).

(2) Quelques années après, un prêtre nommé Jean Balle ré-

mier père était-il noble ou roturier? Si l'on considère notre commune origine, un homme ne peut pas être plus noble qu'un autre homme.

Le chevalier. — Je m'étonne que vous ayez si peu de considération pour la noblesse, puisque l'Ecriture en fait grand cas. C'est la vertu vraie ou prétendue qui fait la distinction entre les hommes. C'est à cause d'elle qu'on accorde des biens à certaines personnes, et que leurs fils ont le droit de les posséder après eux.

Le clerc continue à rabaisser les nobles, le chevalier persiste à rehausser leur valeur. Il distingue scolastiquement trois sortes de noblesse, celle que donne la grâce divine, celle qui est naturelle (1), et celle que confère la société. Il admet trois raisons de la conférer. « La noblesse, conclut-il, n'est pas la vertu, mais le signe de la vertu (2) ». C'est tout un code abrégé d'honneur et de chevalerie, c'est un de ces *Miroirs* tels qu'on en écrivait si souvent à cette époque (3).

pandit cette doctrine en Angleterre et fomenta la révolte de Wat Tyler qui mit le royaume à deux doigts de sa perte. Au rapport de Froissart, J. Balle parlait ainsi en public : « A quoy faire sont cil que nous nommons seigneur plus grand maistre de nous ? A quoy l'ont-ils desservy ? Pourquoi nous tiennent-ils en servitude ? Et se venons tous d'un père et d'une mère, Adam et Eve, en quoy poent-il dire ne montrer que il sont mieux seigneur que nous, fors parce que ils nous font gaignier et labourer ce que il despendent. » *Œuvres de Froissart*, t. IX, p. 388, édit. Kervyn de Lettenhove.

(1) « Nul n'est vilain, s'il ne vilaine, » disait-on au Moyen Age.

(2) S. François de Sales devait écrire un jour : « La réputation est l'enseigne qui indique où loge la vertu. »

(3) Jacques de Hemricourt, né en 1333, écrivit en ce temps le *Miroir des nobles de la Hesbaye*. Parmi les manuscrits du XVe siècle qu'on trouve à la Bibliothèque nationale, on peut lire : le *Myroer des Dames nobles et illustres*, n° 1189; *l'istoyre du Myrouer des Dames mariées*, n° 1190. Gerson est l'auteur du *Speculum bonæ vitæ*, et Paul l'Anglais composa *l'Aureum speculum Papæ, ejusque curiæ*, (apud Goldast, t. II, p. 1527).

Le clerc parle ensuite des armoiries dont usent les nobles, et demande s'il serait permis de prendre les armes d'un autre. — Non, répond le chevalier. — Mais à quoi sert ce blason ? objecte son adversaire. Pourquoi est-il accordé par le prince ? Pourquoi passe-t-il aux descendants ? Quelle couleur est réputée la plus noble dans l'art héraldique ? Quelquefois aussi les nobles ne sont autre chose que des tyrans. L'auteur énumère longuement dix espèces de tyrannies que peut exercer la noblesse et en conclut que les tyrans, qu'ils soient marquis, ducs, comtes ou barons, doivent être déposés.

Le chevalier. — Je ne veux point soutenir les tyrans, ils sont nombreux et très mauvais. Je tiens seulement à excuser de tyrannie Charles V, notre roi très chrétien. Nul n'est plus poli dans ses discours, plus modéré dans le boire, plus magnifique dans ses dons. Il est courageux à la guerre, glorieux dans la paix qu'il recherche avant tout. Il a ajouté aux possessions de son père le duché d'Aquitaine, il a acquis la Bretagne. Que de biens il a apportés au royaume en propageant l'instruction ! C'est aussi pourquoi il a donné une si haute et si prudente éducation à son « aisné fils » afin que, quand Charles V sortira de ce monde, Charles VI puisse dignement lui succéder. Un roi sans lettres est un matelot sans rames et un oiseau sans plumes.

Le clerc. — Mais pourquoi faut-il qu'un fils de roi soit si instruit ? Est-il nécessaire que « les enfants des roys soient informés en plusieurs livres, ne que les rois ayent plusieurs volumes ? »

Le chevalier. — Oui, les livres sont indispensables. La mémoire est fragile, dit Sénèque, elle ne saurait suffire à la multitude des choses, elle ne retient que pour perdre. Et un versificateur a ajouté :

Haurit aquas cribris clericus sine libris.

Le clerc. — Nous avons dit plus haut que le roi ne doit pas

être tyran : mais lequel vaut mieux, une dure tyrannie ou une excessive clémence ?

Le chevalier. — Je préfère la justice à la clémence, et la philosophie le prouve avec évidence.

Le clerc. — De quel droit le roi de France, qui n'est pourtant pourtant pas un tyran, peut-il opprimer son peuple sous le poids des gabelles et d'insupportables impositions ?

Le chevalier profite de la question pour exposer toute la théorie de l'impôt telle qu'on la concevait alors. Le clerc s'élève contre l'hypocrisie, la bassesse et l'ambition des courtisans. « Negat quis ? nego. Ait ? aio. Si dixeris : æstuo, sudat. Si frigesceris, tremulat (1). » Par les tribulations les martyrs ont gagné le ciel ; ceux-ci par mille peines ne méritent que l'enfer. De plus, pourquoi les rois forcent-ils les évêques à quitter leur diocèse pour assister à leurs conseils ?

Le chevalier. — Cette coutume est ancienne. Les évêques rendent ainsi service à la patrie et au peuple ; ils enseignent la justice aux rois. Leur intervention adoucit les rigueurs du droit, par eux la dignité des églises pauvres est relevée, la liberté du clergé se trouve fortifiée, la paix est confirmée au sein du peuple, le repos est rétabli dans les monastères, les décrets du pontife romain en ont plus de force et les possessions ecclésiastiques plus d'accroissement. Seulement l'évêque ainsi consulté ne doit point trahir son souverain. Il serait un autre Judas.

Le clerc. — Mais n'est-ce pas à cause des péchés du roi de France que de si grands désastres sont venus s'abattre sur notre peuple ? L'exemple de David nous prouve que les sujets sont souvent frappés à cause des fautes du prince.

Le chevalier. — Vous affirmez sans cesse que ce sont les

(1) Singulier texte où l'on voit les barbarismes se mêler en deux lignes à des citations tirées d'Horace et de Plaute.

péchés de Charles qui attirent sur nous de pareils châtiments. Est-ce que vous auriez l'esprit de prophétie ? Le Seigneur est insondable dans ses conseils. Plaise à Dieu que le roi et le peuple se reconnaissent coupables. Malheureusement plusieurs princes, tant ecclésiastiques que séculiers, et bien d'autres personnes, ne se résignent point à reconnaître leurs torts.

Après ces longues et fastidieuses digressions, le clerc revient enfin à la question principale.

Le clerc. — Vous paraissez nier la plénitude de puissance chez le pape. Répondez donc au texte de l'Écriture que cite Innocent III. « Tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel. »

Le chevalier. — L'interprétation que vous voudriez donner à ces paroles est contredite par un autre texte du même pontife. « Nous remarquons qu'il appartient au roi et non à l'Eglise de juger de telles et telles possessions. » Donc la puissance pontificale n'est point sans bornes.

Le clerc revient sur les textes déjà allégués et fournit bénévolement au chevalier l'occasion d'étaler son savoir en faisant de nouvelles et très amples dissertations.

Le clerc. — Celui-là possède la puissance suprême, du jugement duquel on ne peut en appeler. Or, personne ne peut en appeler du jugement du pape.

Le chevalier. — Mais dans certains cas donnés il est loisible d'en appeler du jugement pontifical, par exemple en cas d'hérésie. Si le Souverain Pontife est véritablement hérétique, en droit comme en fait, il est privé de toute dignité ecclésiastique, car celui qui n'est plus du corps de l'Eglise ne peut en être la tête. L'évêque du lieu doit en ce cas convaincre le Pontife ; à son défaut, ce sont ses confrères dans l'épiscopat et enfin l'empereur ou le roi (1). Il peut encore passer en jugement, « quand son

(1) Les théologiens gallicans de l'époque se complaisaient volon-

crime est notoire et tel que toute l'Eglise est esclandrée par luy, et s'il ne se veult corriger. » Enfin il doit être condamné, s'il usurpe les droits d'autrui.

Le clerc. — Bien plus, le Pape peut instituer les rois et les destituer à son gré, sans cause, sans faute de leur part. Il peut les remplacer par d'autres ou même se réserver leur royaume. Sans ce droit il n'aurait pas la plénitude absolue de puissance.

Le chevalier. — L'empereur ou le roi ne reçoit pas son pouvoir d'un homme, donc il le tient de Dieu. Il ne peut le recevoir ni des électeurs, ni de celui qui le couronne, ni de celui qui confirme son élection. L'électeur en effet ne donne pas la puissance, mais rend capable de la recevoir immédiatement de Dieu. Le prélat qui couronne ne peut donner au prince une propriété temporelle, le prélat qui confirme ne lui accorde rien puisqu'il n'a pas besoin de confirmation. Donc, que les Pontifes ne se mêlent point des choses temporelles, qu'ils ne déposent point les empereurs et les rois. Même si le souverain perd son royaume par son mauvais gouvernement, ce n'est point le Pape, c'est le peuple, qui doit le déposer, à moins que les intéressés n'osent pas ou ne puissent pas faire justice (1). Si les Français ont parfois consulté

tiers dans toutes ces hypothèses que les auteurs modernes jugent peu probables. « Papa probabilius, *etiam ut persona privata*, non potest in hæresim incidere et in fide deficere, » dit Ferraris. (*Bibl. canon.* verbo *Papa*, art. 2, n° 62). C'est aussi l'opinion de Pighius, Gravina, Suarez, Bellarmin, etc. Cf. D. Bouix, *Tractatus de Papa*, t. II, p. 654. Voir sur ce point la mémorable discussion entre l'évêque de Tournai et Bossuet dans les *Nouveaux Opuscules* de Fleury, p. 143. Le fameux canon *Si Papa* attribué à saint Boniface est probablement apocryphe et n'a aucune autorité en droit canonique.

(1) Le chevalier aurait dû nous expliquer comment le peuple s'y prendra pour déposer le souverain et quel sera le juge de la légitimité de ses griefs. Si les sujets peuvent renverser le prince sans motif, c'est le principe révolutionnaire du droit à la révolte. S'ils ne le peuvent pas, qui viendra décider la question ? Ce principe est une porte ouverte à tous les désordres politiques. Ecoutons De Maistre : « Il ne s'agit nullement de savoir *si*, mais *quand* et *comment* il est permis de résister. Le problème est tout pratique, et posé de cette manière, il fait trembler » (*Du Pape*, l. II, chap. 3).

le Pontife dans leurs doutes, c'est parce qu'alors l'Université de Paris n'existait pas et que le nombre des savants était moindre qu'aujourd'hui.

Le chevalier cherche ensuite à se tirer des exemples historiques de déposition qu'on peut lui opposer, et tonne contre ces ingérences pontificales qu'il appelle des usurpations et des confusions de pouvoir. D'après lui, c'est le peuple romain qui doit s'occuper de déposer l'empereur ou de le corriger, les Papes n'ont pu agir que comme mandataires du peuple de Rome (1).

La discussion se continue sur la plénitude de puissance accordée au Pape, sur le sacre des rois. Le chevalier affirme qu'un souverain héréditaire n'a pas besoin du sacre : le clerc prétend que les rois païens qui n'ont pas été sacrés ne sont pas de vrais rois. Son interlocuteur répond que ces cérémonies sont purement humaines et non divines comme les sacrements. La grâce de guérir les écrouelles que possède le roi de France ne vient pas de son couronnement, mais d'une autre cause assez indécise. Il parle de la sainte Ampoule apportée par les anges, et des trois crapauds qui figuraient autrefois sur les armes de France et qui ont été changés miraculeusement en trois lis.

Un autre archevêque que celui de Reims peut-il couronner le roi ? L'empereur a-t-il quelque pouvoir d'administration avant son couronnement ? Charlemagne pouvait-il diviser l'empire ? Avait-il le pouvoir de constituer son fils empereur ? Celui qui lui

(1) Les auteurs du temps exagèrent souvent les droits du peuple romain. D'Ailly va plus loin et affirme que les Romains ont le droit naturel et divin (*large sumptum*) d'élire le Pape, parce qu'il doit être leur souverain temporel. (*In Opp. Gersonii*, t. II, col. 929).

succède a-t-il la même autorité ? (1). Telles sont encore les questions agitées par les deux avocats, et entremêlées de cas de conscience politique.

On discute enfin sur la loi salique, sur les droits des femmes à la couronne. Suit une attaque assez violente, divisée en neuf points, contre le sexe en général ; on la croirait empruntée au *Roman du Renard* ou à quelque fabliau de l'époque. L'auteur veut prouver par ces exagérations que les hommes doivent être préférés aux femmes dans le gouvernement des états. L'exemple de la Sainte Vierge qui ne succéda point sur la terre à son divin Fils dans le gouvernement de l'Église, lui fournit un argument aussi faible qu'inattendu.

La première partie du *Songe* se termine par une question historique et juridique sur Jean de Montfort, légitime duc de Bretagne, dont le roi occupe les terres par violence. Le chevalier cherche naturellement à défendre les prétentions royales.

Le lecteur s'en est déjà aperçu, Philippe de Maizières laisse trop souvent la discussion s'égarer dans des méandres sans raison et sans fin, dans des longueurs aussi pénibles qu'inutiles. Il perd trop facilement de vue le sujet principal et néglige ainsi de prouver, d'une façon absolument péremptoire, que l'Église n'a pas et ne doit pas avoir autorité sur le temporel. Jusqu'ici le résultat obtenu semble en raison inverse du nombre et de la prolixité des raisons alléguées.

Dr L. Salembier.

(1) *Somnium Viridarii*, apud Goldast, t. I, p. 137.

SAINT THOMAS

ET LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE.

Cinquième et dernier article.

Réponse au R. P. Dummermuth.

VII

Comment le P. Dummermuth prouve que saint Thomas admet la prédétermination physique.

Le R. P. y consacre plusieurs chapitres de son livre et en appelle aux textes fort connus de saint Thomas. C'est un peu long, et, bien que me restreignant dans ma réponse, je crains de ne pas être court.

Vient d'abord l'article septième de la troisième question *de potent.* chap. 1er, page 24. Saint Thomas enseigne que Dieu opère dans l'action de la créature en quatre manières : il donne la vertu d'agir, il la conserve, il l'applique, enfin tout agent créé agit comme instrument en vertu de la cause première. Le P. Dummermuth remarque que le premier et le second, création et conservation, sont une seule chose, de même le troisième et le quatrième ; peut-être pourrait-on discuter. Ensuite il résume l'article : Dieu agit immédiatement aussi bien que la créature, quoiqu'il y ait entre eux la subordination de premier et de second; Dieu agit dans toutes les causes, même libres ; il y agit intrinséquement, comme dans un sujet. L'application

est la prémotion ; la prémotion qu'admet saint Thomas détermine tous les agents créés selon leur nature et leur condition ; car Dieu n'agit pas tellement sur la volonté qu'il la détermine nécessairement à une seule chose, comme il détermine la nature. Enfin le domaine de la volonté sur ses actes n'exclut pas la cause première.

« De tout ce qui précède, conclut le P. Dummermuth, il est manifeste que dans cet article saint Thomas enseigne la prémotion physique ». Eh bien ! non, rien n'est moins manifeste. Il est d'abord inconcevable que saint Thomas enseigne une chose, et de quelle importance ! et qu'il ne la nomme pas. Or dans l'article septième le mot prédétermination, bien moins prédétermination physique, ne se lit pas une seule fois. Dans la réponse au 13e le Docteur angélique dit que la volonté a le domaine de ses actes de telle sorte que la détermination en soit laissée à la puissance de la raison et de la volonté. Ce domaine, cette détermination, ne peut s'accorder avec ce que les Bannésiens enseignent de la prédétermination physique : elle posée, il y a répugnance, contradiction, à ce que l'acte ne suive pas, entre l'un et l'autre il y a connexion infaillible, intrinsèque métaphysique. Comment alors la détermination de l'acte reste-t-elle au pouvoir de la volonté ? Et comment, dans le même article, saint Thomas a-t-il pu enseigner deux choses aussi opposées ! Une explication claire, précise, définitive, serait nécessaire et jamais on ne la donne. Peut-être pourrait-on voir quelque ombre de la prémotion dans l'application de la vertu créée ; avant de finir je dirai comment on doit, ou du moins comment on peut l'entendre.

Chapitre 4e. Dans l'article 1er, page 118, le P. Dummermuth ramasse une foule de passages de saint Thomas qui, à son sens, démontrent certainement la prémotion physique. J'en reproduis quelques-uns. « Il n'est pas nécessaire à la liberté que l'être libre soit la cause première de son acte... Dieu, en mouvant les causes volontaires n'empêche pas, mais fait plutôt que leurs actions soient volontaires ; car il opère en chaque être selon sa propriété » 1 p. q. 83. art. 1.

« Qu'un être se meuve, cela n'empêche pas qu'il ne soit mu par un autre de qui il tient le pouvoir de se mouvoir; ainsi il ne répugne pas à la liberté que Dieu soit la cause de son acte. » q. 3. *de malo*. art. 2 ad 4m. « Il n'est pas contre la liberté que Dieu meuve la volonté de l'homme » *Compend. theol.* c. 129. Cette motion est prémotion et prémotion physique, car « la motion est avant le mouvement ». 1. 2. c. 113, art. 8. « Tous les hommes sont relativement à Dieu comme des instruments par lesquels il opère ». L. 4 *cont. gent.* c. 41. « Dieu ne meut pas seulement comme présentant au sens ce qu'il désire, mais physiquement. » 1. 2. q. 6. art. 1 ad 3m. « Cette motion est nécessaire parce que l'homme ne peut rien faire, s'il n'est mu par Dieu. » 1. 2. q. 109, art. 6. ad 2m. Saint Thomas ne cesse de le répéter dans toute la question 109 et encore 112, art. 2. Cependant le libre arbitre reste intact. Enfin cette motion est efficace, car « il est impossible que le Saint Esprit meuve l'homme à un acte de charité et que celui-ci perde la charité par le péché ». 2. 2 q. 24, art. 11, 1-2 q. 112, art. 3. Mais il n'y a pas nécessité et la liberté demeure, car, bien qu'il soit impossible, étant posée la volonté divine, que l'effet de cette volonté ne s'ensuive pas, cependant reste la puissance par laquelle il pourrait n'avoir pas lieu. Q. 13 *de verit.* art. 3 ad 3m.

Pour donner à ces différentes formules et expressions leur sens véritable, est-il donc absolument nécessaire de recourir à la prédétermination physique ? non, il suffit du système de la science moyenne bien entendu. En effet il est vrai aussi, dans l'opinion de Molina, que Dieu est cause première, qu'il meut même physiquement et que sa motion est nécessaire pour agir, qu'il opère tout en nous, que sa motion est infaillible, que, s'il veut obtenir de nous un acte, il répugne que cet acte ne soit pas posé, bien que le pouvoir de ne pas agir reste toujours, qu'enfin l'homme n'est que son instrument. Impossible de rien tirer de plus des textes de saint Thomas. Le lecteur aura pu remarquer en outre que ni la prémotion, ni la prédé-

termination physique ne sont nommées. C'est toujours, de la part des Bannésiens, la même confusion du physique et du moral, de la motion et de la prédétermination, choses fort différentes ; saint Thomas enseigne l'une, il ne nomme même pas l'autre.

L'article second, page 125, est consacré à démontrer la prédétermination physique d'après la doctrine de saint Thomas sur le changement par Dieu de la volonté humaine. Le saint Docteur a traité cette question à plusieurs reprises. Q. 22 *de verit.* art. 8 et 9, 1 p. q. 106 et 111, in 2m Dist. 25 q. 1. Voici le résumé que le P. Dummermuth fait de son enseignement et les conséquences qu'il en tire. La volonté peut être changée moralement et physiquement, extérieurement par l'objet, intérieurement dans la puissance même, par manière de cause efficiente de la part de celui qui agit et opère directement en elle, c'est-à-dire Dieu. Il faut l'entendre d'un changement physique du libre arbitre, parce que Dieu la change en la prémouvant à ses actes. L'opération de la volonté est une inclination du voulant vers le voulu et celui-là seul peut la changer qui a donné à la créature la vertu de vouloir. Ainsi parle saint Thomas 1 p. q. 106. art. 2 ; q. 22 *de verit.* art. 8. il répète la même doctrine, puis ajoute: « Dieu change la volonté en la mouvant, lorsque, par exemple, il la meut à vouloir quelque chose et fait que l'homme veuille ce qu'il ne voulait pas.» Il est donc certain, conclut le P Dummermuth, que Dieu change le libre arbitre physiquement en le mouvant physiquement. D'ailleurs ce changement ne peut s'expliquer que par la prédétermination physique. « Toute action, dit saint Thomas, q. 22 *de verit.* art. 8, est immédiatement de l'agent et de Dieu qui imprime sa vertu plus profondément ». L'action par laquelle la volonté se détermine vient d'elle-même immédiatement, donc aussi cette action est de Dieu comme premier agent et premier déterminant. Si on nie cette conclusion, toute la doctrine de saint Thomas croule. »

Non, il n'y a à crouler que la prédétermination physique.

Dieu agit sur la volonté et physiquement par son influence immédiate sur la puissance, et moralement par l'objet ou l'attraction d'un bien quelconque. L'action physique ne va jamais sans l'action morale, car il est absurde de dire que la volonté veut et qu'elle n'a pas un objet de son acte, c'est-à-dire un bien qui lui plaît et l'attire. L'action physique de Dieu doit donc se combiner, s'harmoniser, avec l'action morale de l'objet ; et, parce qu'il est de la nature de cette dernière, à moins qu'il ne s'agisse du bien universel, de laisser à la volonté une pleine et entière liberté de se déterminer, ainsi faut-il admettre que même sous l'influence physique de Dieu, l'homme conserve la faculté de vouloir une chose ou l'autre, encore que cependant il fasse toujours ce que Dieu veut.

Le P. Dummermuth continue de résumer à sa manière et à son sens la doctrine du maître. La volonté peut changer son acte, donc Dieu aussi à plus forte raison ; la volonté la change en se déterminant, Dieu également ; il la change en changeant l'inclination de la volonté, il la fait passer de l'un à l'autre et cependant il n'y a pas de coaction ; il fait que l'homme veuille ce qu'il ne voulait pas et il le fait par sa toute-puissance. En tout cela cependant il ne fait que mouvoir l'homme à un acte certain et déterminé. Par ailleurs Dieu seul peut opérer dans la volonté, c'est pourquoi tout doit lui être attribué, en particulier l'ordination des actes de l'homme dont le principe est la volonté ; ordination double, l'une éternelle, qui existe en Dieu, l'autre temporelle dans les causes créées, c'est la prédétermination physique. Cependant comment Dieu peut-il ordonner les causes secondes, en particulier la volonté à ses actes ? saint Thomas répond que Dieu seul peut changer la volonté ; c'est pourquoi l'ordination des actes humains ne doit être attribuée qu'à lui seul. En d'autres termes, reprend le P. Dummermuth, Dieu seul meut physiquement la volonté ; seul, par son action physique, il la fait passer d'un acte à l'autre, selon

qu'il le veut ; donc seul aussi il l'ordonne à la production de ses actes.

Le P. Dummermuth me permettra une première observation. Jamais peut-être plus que dans cet article il n'a prodigué le mot *physique*, qui cependant ne se lit pas une seule fois dans les nombreux textes de saint Thomas auxquels il en appelle ; je ne parle pas de la prédétermination physique qui se rencontre encore beaucoup moins. Il y a là quelque chose d'incompréhensible. D'où vient cette différence, au moins matérielle, de langage entre le maître et les disciples ? Vous n'enseignez que la pure doctrine du Docteur angélique et vous parlez une tout autre langue. Est-ce que pour vous toute motion de Dieu est physique, et n'agit-il jamais moralement sur sa créature raisonnable et libre ? Encore une fois il y a là quelque chose d'inexpliqué, peut-être d'inexplicable. Par ailleurs, nul besoin de recourir à la prédétermination physique pour entendre saint Thomas et rendre raison des changements de la volonté sous l'influence divine. Nous aussi, Molinistes, nous admettons l'action physique de Dieu sur la volonté, mais nous ne la séparons jamais de l'action morale par l'attraction de l'objet ou du bien ; nous admettons l'action physique, mais adoucie, attempérée et comme accommodée à la nature même de la liberté humaine, si bien qu'il n'y a aucune répugnance, aucune contradiction à ce que l'acte ne soit pas posé, contrairement à ce que veulent et disent les Bannésiens. En cela même nous ne faisons que traduire la doctrine de saint Thomas : Dieu meut les être selon leur nature ; donc les êtres libres, dans leur état moral, moralement et pas seulement physiquement. Dieu cependant, par les ressources infinies de sa toute-puissance, peut toujours, sans la violenter, obtenir de la volonté tout acte qu'il lui plaît et ordonner toutes choses selon les vues et les exigences de sa sagesse. Il peut tout obtenir de sa créature puisqu'il a des moyens sans nombre de la mouvoir, mais il ne le peut pas par tout moyen.

Saint Thomas, q. 3 *de potent.* après avoir dit que Dieu n'est pas l'auteur du péché, encore qu'il soit la cause de l'action du péché, demande dans l'article 3e si le diable lui-même n'est pas la cause du péché. Il répond d'abord en expliquant comment il peut l'être ou ne l'être pas, puis il ajoute : « celui-là seul est la cause propre et constituante de l'acte volontaire qui agit au dedans, *ab intrinseco*, c'est-à-dire la volonté comme cause seconde, Dieu comme cause première. L'acte de la volonté n'est pas autre chose qu'une inclination vers ce qui est voulu, de même que l'appétit naturel est une inclination de la nature vers son objet propre. L'inclination de la nature vient de la forme naturelle et de celui qui la donne ; de même le mouvement volontaire procède de la volonté et de Dieu, cause de la volonté ; car seul il peut opérer dans la volonté et l'incliner où il veut ».

Le P. Dummermuth, article troisième, page 142, veut voir là une preuve de la prédétermination physique. La conclusion est forcée, car tout peut s'expliquer par la motion morale sous la direction de la science moyenne. Dieu agit sur la volonté et physiquement et moralement, et par une influence intime et par l'attrait extérieur du bien; mais une motion ne va jamais sans l'autre, parce que l'influence physique sans l'attrait moral ne convient pas à la volonté qui, quelle que soit l'impression physique, n'agirait pas si elle n'était sollicitée, attirée par un bien quelconque.

Le R. P. confirme sa conclusion par la réponse au 5e du même article. « Parce que la volonté est indifférente à l'un ou à l'autre parti, elle doit être déterminée à l'un par quelque agent, le conseil de la raison ; il ne faut pas que ce soit par un agent extérieur. » *Nec oportet hoc esse per agens extrinsecum*, c'est-à-dire par un agent qui opère de l'extérieur (traduction un peu libre). Il doit agir à l'intérieur, car ainsi que le dit saint Thomas dans le corps de l'article, « la cause constituante et propre de l'acte volontaire est cela seul qui agit à l'intérieur, la volonté comme cause

seconde et Dieu comme cause première... qui seul opère dans la volonté et peut l'incliner comme il veut.» C'est en ce sens que saint Thomas répond au 11e : « Dieu est le principe de tout conseil, volonté et acte humain, comme il a été dit plus haut, dans le corps de l'article ». Que la volonté soit déterminée à une chose, cela vient de Dieu et d'elle-même, de Dieu comme cause première, de la volonté comme cause seconde, se déterminant sous l'action de Dieu.

On ne le niera pas, tout ceci est un peu tiré ; si la volonté est déterminée par Dieu, surtout au sens où l'entendent les Bannésiens, on ne comprend pas comment elle peut se déterminer elle-même ; de plus peu conforme à saint Thomas ; le Docteur angélique dit en toutes lettres : « la volonté est déterminée à un parti par le conseil de la raison, et il ne faut pas que ce soit par un agent extérieur, » lequel ne peut être que Dieu, et le P. Dummermuth conclut : Dieu détermine la volonté comme cause première. Comment est-il arrivé là ? par une confusion : il a pris agir à l'intérieur de la volonté, être le principe de tout conseil, volonté et acte humain, pour déterminer la volonté, deux choses fort différentes ; saint Thomas affirme l'une, il ne dit pas un mot de l'autre.

Un des principaux arguments des Bannésiens pour établir la nécessité de la prémotion physique, c'est la contingence ou l'indifférence de la volonté : ils citent à ce propos la réponse au 5e de l'article 3e q. 19. 1 p. : « La cause contingente par elle-même doit être déterminée à son effet par quelque agent extérieur ; mais la volonté divine, déterminée en elle-même, se détermine d'elle-même à l'objet auquel elle n'a pas un rapport nécessaire ». Comme ses devanciers, le P. Dummermuth, article quatrième page 146, en appelle à ce texte de saint Thomas. Peu de mots sont nécessaires pour répondre : l'assertion est générale et s'entend de toutes les causes finies ; il n'est point dit que ce soit Dieu qui les détermine, physiquement ou moralement, à l'intérieur ou à l'extérieur, par une ac-

[illegible] par l'influence des objets extérieurs. Pour eux la vie affectueuse de la prédétermination physique, il faut y ajouter de la bonne volonté.

Deux arguments du P. Hammerstein demandent quelques observations. Saint Thomas, q. 9 de potent. art. 7, dit : « La volonté humaine n'est pas déterminée à une seule opération, mais indifférente entre plusieurs, ainsi elle est en quelque manière en puissance, si elle n'est mue par quelque principe actif qui lui est proposé extérieurement, comme le bien connu, ou qui opère intérieurement comme bien inclinant » Tout comment la phrase en arrangée en vue de prouver que c'est bien qui déterminé, page 154 : « La volonté n'est pas déterminée à une seule opération... si elle n'est mue par quelque principe actif... qui opère en elle, ou qu'elle bien inclinant ». Puis revoient les mots « comme ordinaire cette motion est antécédente physique, déterminant à une seule chose. Il y a cependant une grande différence, on remarque de la phrase a été supprimé « le principe actif qui est proposé extérieurement, comme le bien connu », c'est-à-dire la motion morale, inséparable de la motion physique, rendue la confusion ordinaire entre mouvoir et déterminer, et déterminer à une seule chose. Saint Thomas, q. 2 de verit. art. 12, dit encore : « Tous ces objets, quelles que soient leurs causes productrices, sont déterminés dans la cause première qui, par sa présence, soit toutes choses et, par sa prévoyance, impose le mode à chacune ». Dans son commentaire le P. Hammerstein, page 154, substitue « par la cause première » à « dans la cause première », ce qui évoque un sens tout différent. De cause étrangère. Dieu a mouvoir et déterminé en lui-même toutes les actions et le mode des actions de la créature, mais il ne les a pas déterminées par lui-même, sans aucun égard à la liberté créée. Tous les Molinistes admettent le premier sens, mais ils rejettent le second comme le veut Banez.

Nous arrivons à l'article 4 q. 10 de la 1-2. Le P. Hammerstein, le regardant tout entier, article cinquième,

page 160, et pose comme certain que saint Thomas y traite de la motion physique de la volonté : le mot n'est pas prononcé, mais peu importe. Il traite de la motion pour l'exercice, et non pour la spécification de l'acte, de la motion antécédente, *prævia*, et de la motion de la volonté libre. Reste à prouver qu'il s'agit de la prémotion ou prédétermination physique. Un premier argument est tiré de la réponse au 1er. « La volonté divine ne s'étend pas seulement à ce qu'une chose se fasse par l'être qu'elle meut, mais encore qu'elle se fasse selon qu'il convient à la nature de cet être. C'est pourquoi il répugne davantage à la motion divine que la volonté soit mue nécessairement, ce qui ne convient pas à sa nature, que si elle est mue librement, comme il lui convient ». Plus d'un certainement verra dans ces paroles, au lieu de l'affirmation, la négation même de la prédétermination comprise au sens bannésien, si difficile à dégager de la nécessité. Des termes mêmes de la 2e et de la 3e objection le R. P. prétend prouver la prédétermination parce que, dit-il, saint Thomas n'aurait pu se les opposer, s'il ne l'avait admise. Passons et entendons la réponse au 3e. « Si Dieu meut la volonté à une chose, il est impossible qu'elle n'y soit pas mue ; cependant ce n'est pas simplement impossible, c'est pourquoi la volonté n'est pas mue nécessairement ». Ce n'est pas impossible simplement, reprend le P. Dummermuth, page 163, dans le sens divisé, parce que Dieu meut la volonté de telle sorte qu'il lui laisse la faculté de se mouvoir : c'est impossible dans l'hypothèse, dans le sens composé, parce que, la motion divine posée, la volonté est mue infailliblement et nécessairement, faudrait-il ajouter. Cette explication serait vraie, si la volonté pouvait faire le sens divisé ; elle ne le peut, les Bannésiens doivent le reconnaître, puisque, sous la prédétermination, il est impossible et contradictoire que l'acte n'ait pas lieu. Saint Thomas conclut : « la volonté n'est donc pas mue nécessairement par Dieu ». La conclusion est légitime dans son sens, mais pas dans celui du

P. Dummermuth qui entraîne la nécessité. Dans le corps de l'article nous rencontrons la phrase bien connue : « Dieu ne meut pas la volonté de telle sorte qu'il la détermine nécessairement à une seule chose, comme il détermine la nature ». Aux yeux de tous les Bannésiens, c'est la preuve et la justification de la prédétermination ; j'ai démontré plus haut comment toute détermination à une seule chose, surtout au sens prémotioniste, entraîne la nécessité ; il n'y a plus à y revenir.

La volonté, dit saint Thomas, est un principe actif qui n'est pas déterminé à une seule chose, « mais indifferent à plusieurs » 1-2 *q.* 10, *art.* 4. Cette proposition, selon le P. Dummermuth, page 164, doit être entendue d'après la doctrine exposée au chapitre 82 du 3me Contre les Gentils. Au chapitre 81, saint Thomas prouve que Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut ; au chapitre 82 il se fait l'objection suivante : « si la volonté divine n'est pas déterminée relativement à certaines choses, elle est indifférente à leur égard ; » il répond : « une puissance peut n'être pas déterminée, mais indifférente à l'égard de plusieurs choses en deux manières, de son côté et du côté de l'objet ; de son côté, quand elle n'a pas encore atteint la perfection par laquelle elle est déterminée à une seule chose ; c'est une imperfection qui indique qu'en elle il y a de la potentialité ; ainsi, dans l'intelligence qui doute parce qu'elle n'a pas encore atteint le principe qui la détermine. Du côté de l'objet une puissance est indifférente, si son opération parfaite ne dépend ni de l'un ni de l'autre, par exemple, en celui qui peut user également de divers instruments pour une œuvre. Cette indifférence n'est pas une imperfection, mais une perfection éminente qui s'étend au delà de n'importe quel objet, n'est déterminée à aucun et, par cela même, reste libre à l'égard de tous. Ainsi en est-il de la volonté divine à l'égard des choses créées ; sa fin ne dépend d'aucune et cependant elle est parfaitement unie à sa fin. »

Voilà, dit le P. Dummermuth, une distinction claire, évi-

dente, qui n'a besoin d'aucune explication ; elle s'applique à la volonté divine et à la volonté humaine. Cette dernière est indifférente, indéterminée de son côté, tant qu'elle est en puissance, et n'a pas atteint la perfection qui la détermine à une seule chose. Déterminée de son côté, elle reste indéterminée du côté de l'objet, car l'opération parfaite de la volonté créée ne dépend que du bien universel et, lorsque, de deux biens créés particuliers, elle veut l'un librement, elle pourrait également vouloir l'autre. Ce n'est pas la première, mais la seconde indifférence qui est de l'essence de la liberté.

Il y a ici méprise évidente, méprise qui étonne de la part d'un homme aussi versé dans la science théologique, en particulier dans la connaissance de saint Thomas, que le P. Dummermuth. Il applique à la volonté humaine ce qui n'est et ne peut être vrai que de la volonté divine. Pourquoi la volonté divine est-elle déterminée de son côté et indéterminée du côté de l'objet *ad extra* ? Parce que son acte éminent équivaut et au delà à tous les actes particuliers, parce qu'il peut atteindre n'importe quel objet sans aucun changement de son côté. L'acte de Dieu terminé infiniment *ad intra* par l'essence divine ou le souverain bien, a par là-même la vertu éminente d'atteindre tous les biens particuliers sans subir aucun changement, parce que le bien particulier est éminemment contenu et voulu dans le bien infini. Il n'y a rien de pareil en nous ; nous n'avons pas d'acte éminent qui contienne nos actes particuliers pas même notre amour nécessaire du bien universel qui ne les contient que virtuellement. Tous nos actes sont particuliers, formels, atteignant formellement tel objet particulier, et rien de plus, ne pouvant être constitués et déterminés qu'à la condition de l'atteindre. Notre volonté ne peut donc être déterminée de son côté sans l'être également du côté de l'objet, et, comme je l'ai dit précédemment, la distinction mise en avant par le P. Dummermuth croule par la base ; l'usage qu'il peut en avoir fait est de nulle valeur.

En voici une autre qui a le même but, expliquer comment Dieu, en déterminant la volonté à une seule chose, ne la meut pas nécessairement ; c'est la distinction entre la nécessité absolue et la nécessité conditionnelle, page 171. D'abord un texte de saint Thomas pour nous apprendre ce qu'est la nécessité conditionnelle. *Q.* 17 *de verit*, *art.* 3. « Il y a une autre nécessité, la nécessité conditionnelle, par la supposition de la fin, par exemple, la nécessité imposée à quelqu'un, s'il ne fait pas telle chose, de ne point obtenir la récompense. La première nécessité, la nécessité de coaction, ne tombe pas sur les mouvements de la volonté, mais sur les choses corporelles ; la volonté est naturellement exempte de coaction. La seconde peut être imposée à la volonté, la nécessité de faire telle chose, si l'on veut obtenir tel bien ou éviter tel mal. » Ajoutons, dit le P. Dummermuth, que la nécessité conditionnelle peut provenir non seulement de la supposition de la fin, mais aussi de la supposition de la motion divine, comme il est dit dans la réponse au 3e, art. 4. q. 10 de la 1-2e, citée un peu plus haut. Si Dieu meut la volonté à une chose il est nécessaire qu'elle soit mue, d'une nécessité conditionnelle, non pas absolue ; c'est pourquoi saint Thomas dit qu'il n'est pas simplement nécessaire qu'elle le soit. Il n'y a qu'un instant, le R. P. donnait une tout autre interprétation, l'interprétation par le sens divisé et le sens composé.

On peut d'abord remarquer qu'il y a passage de l'ordre moral à l'ordre physique ; saint Thomas parle d'une nécessité d'obligation, provenant de la supposition de la fin ; le P. Dummermuth d'une nécessité de mouvement, provenant d'une impulsion physique. Pourquoi d'ailleurs appeler conditionnelle la nécessité que la volonté subit sous la motion divine ? Quelle en est la raison ? Serait-ce parce qu'elle n'est mue que si Dieu la meut ? On devra donc dire alors que le mouvement actuel du monde n'est nécessaire que d'une nécessité conditionnelle, car certainement si Dieu ne l'avait pas créé, il ne se mouvrait pas. S'ensuit-

il qu'il soit libre? D'ordinaire ce n'est pas ainsi que l'on entend la nécessité conditionnelle, et je doute que ce soit le sens de saint Thomas dans ce membre de phrase : « cependant ce n'est pas simplement impossible ». Il y a un grand inconvénient à changer ainsi la signification vulgaire des termes ; il en résulte que l'on ne se comprend plus. Au reste un mot suffit pour écarter la nouvelle distinction ; pour que la nécessité conditionnelle ne nuise pas à la liberté, il faut que la condition dépende d'elle ; or personne, ni Bannésiens ni autres, ne dira ni surtout ne prouvera que la motion divine dépend de la volonté humaine.

Enfin, dans l'article sixième, page 181, le R. P. Dummermuth entreprend de démontrer la prédétermination d'après la doctrine exposée chapitre 88 et suivants du 3me Contre les Gentils. Saint Thomas, chapitre 88, prouve que les anges ne peuvent être les causes directes de nos élections, parce qu'ils ne peuvent mouvoir le principe même de l'élection. Mais Dieu le peut, et le peut seul, parce que seul il meut le principe de nos actes par manière d'agent ou d'impulsion ; il meut la volonté physiquement, (le mot cependant n'y est pas), l'ange moralement, par manière de persuasion. Au chapitre 89 il démontre que le mouvement volontaire ne vient pas seulement de la volonté, mais aussi de Dieu ; il combat le sentiment d'Origène, d'après lequel Dieu est bien en nous la cause du vouloir parce qu'il nous en donne la faculté, mais non parce qu'il nous fait vouloir ; Dieu ne nous donne pas seulement la faculté, le vouloir universel, mais aussi le vouloir particulier, le mouvement universel et les mouvements particuliers. De cet enseignement le P. Dummermuth déduit contre les Molinistes plusieurs conclusions que je crois inutile de réfuter, parce que d'un côté elles reposent sur un faux supposé, à savoir : suivant Molina, il y a dans l'acte de la créature, quelque chose, une réalité, un mode, etc. qui ne vient pas du créateur, (le lecteur doit maintenant savoir à quoi s'en tenir sur cette affirmation), et de l'autre elles

passent sous un silence absolu ce que saint Thomas a tant répété : la volonté se détermine elle-même et n'est déterminée par aucun autre.

Comme conclusion du chapitre 89 saint Thomas dit, au commencement du 90me, que les volontés et les élections humaines sont soumises à la divine Providence ; c'est une proposition que personne ne songera à nier, mais qui n'a aucun rapport avec la prédétermination entendue au sens bannésien. Comme toujours il y a, de la part des prémotionistes, confusion entre providence et prédétermination. L'homme choisit toujours ce que Dieu opère dans sa volonté; encore une proposition que les Molinistes se garderont de rejeter puisqu'au contraire ils affirment et travaillent à démontrer qu'il n'y a rien dans la volonté humaine, ni acte ni réalité, mode ou formalité, qui ne vienne de Dieu, rien, dans tout cet univers, qu'il n'ait voulu et décrété de toute éternité. Cependant reste toujours la même question, comment cela se fait-il ? l'homme choisit toujours ce que Dieu veut et il le choisit librement ; il se détermine lui-même et n'est déterminé par aucun autre ; comment y est-il amené ? Est-ce par une motion tout à la fois physique et morale qui laisse intacte la liberté, ou par la seule prédétermination physique qui ne peut manquer de la nécessiter ? Vainement le lecteur chercherait une réponse dans le livre du docteur prémotioniste.

Dans le chapitre 94, saint Thomas s'oppose les objections que l'on peut faire et que l'on fait contre la Providence, il établit les principes de solution, puis il répond. Le P. Dummermuth, page 203 et suivantes, affecte de dire que ce sont les mêmes que l'on oppose à la prédétermination et que, par conséquent, les réponses données pour l'une valent également pour l'autre. Il y a du vrai dans l'assertion du R.P., les objections contre la Providence peuvent être également faites contre la prédétermination ; mais ce n'est pas toute la vérité, il y a contre la prédétermination une difficulté que l'on ne peut faire contre la Providence, une difficulté que saint Thomas ne s'est pas opposée parce

qu'il ne soupçonnait pas la théorie bannésienne, la difficulté qui résulte de la connexion infaillible, intrinsèque, métaphysiquement nécessaire entre la cause, la prédétermination, et l'effet, l'acte de l'homme, connexion que les Bannésiens doivent avouer, qu'ils ne pourraient nier sans se mettre en contradiction avec leurs principes, sans renoncer aux avantages qu'ils prétendent en tirer, sauver en Dieu la raison de premier principe, moteur et agent physique, et donner l'explication de la science des futurs libres.

CONCLUSION

Dans ces quelques pages je n'ai pas discuté tous les textes de saint Thomas cités par le P. Dummermuth, ni réfuté tous les arguments qu'il en déduit ; il s'en faut. C'eût été un travail inutile : les textes disent toujours à peu près la même chose et les conclusions du docteur prémotioniste ne varient guère. Ce travail eût même été fastidieux ; le R. P. n'étant presque jamais au cœur de la vraie difficulté, il y a de l'ennui à suivre et à réfuter des arguments qui ne touchent la question que de loin et ne peuvent la résoudre. Je n'ai rien dit en particulier de la réfutation faite par le P. Dummermuth de la manière dont Molina et Suarez entendent ou expliquent saint Thomas au sujet de la prémotion ; j'admets en principe la doctrine de ces deux maîtres, je ne me porte pas garant de tous leurs arguments. Que voulaient-ils avant tout ? écarter la prémotion physique comme ennemie de la liberté. Ont-ils toujours bien raisonné ? Je n'ai pas besoin de le rechercher. En résultat définitif, s'ils ont pu se tromper quelquefois pour la forme, ils ont eu raison pour le fond, car saint Thomas n'admet pas la prédétermination physique des Bannésiens. Je n'ai rien dit non plus de la théorie d'après laquelle l'action de la cause première n'est jamais modifiée par la cause seconde, théorie qui serait de saint Thomas. Du moment qu'il est avéré que, selon le Docteur angélique, l'homme, dans son acte libre, se détermine lui-même et

n'est déterminé par aucun autre, la question est résolue, le reste ne peut être qu'une discussion de textes, longue et sans résultat pratique. Je crois cependant n'avoir dissimulé aucun des principes sur lesquels les Bannésiens établissent leur système, ni aucune des raisons dont ils l'appuient; si je l'ai fait, c'est involontairement. Avant de finir, je résumerai brièvement les deux difficultés, l'une de raison, l'autre d'autorité, que l'on peut opposer à la théorie prémotioniste, difficultés qui, autant que je puis les comprendre, me paraissent insolubles.

Selon Bannez, la motion divine posée, il est impossible que l'homme n'agisse pas, car cela implique contradiction. De plus, parce que la prédétermination est le moyen ou milieu par lequel Dieu connaît les actes libres de la créature, il y a entre elle et ces actes la même connexion qu'entre la science divine et son objet, une connexion infaillible et nécessaire. Que devient la liberté au milieu de cette impossibilité et nécessité ? Les Bannésiens répondent qu'elle demeure intacte parce que, même sous la motion divine, l'homme conserve la puissance de ne pas agir, s'il le veut. Mais qu'est-ce qu'une puissance qui n'a jamais été réduite en acte, et même ne peut l'être sans contradiction? Au reste il s'agit moins de la puissance même que de l'exercice actuel de la liberté; on ne le trouve ni avant que la prédétermination soit donnée, la volonté ne peut agir, ni pendant, il répugne qu'elle n'agisse pas, ni après, elle n'a jamais agi.

Selon Bannez encore, Dieu, par la prédétermination, détermine la créature à son acte libre ; de son côté, saint Thomas affirme, à plusieurs reprises, que dans ce même acte, la volonté se détermine elle-même et par elle-même, et n'est déterminée par aucun autre agent. Avant de ranger le Docteur angélique parmi les partisans de la prédétermination, il faudrait expliquer ces antilogies. Jusqu'à présent ni les Bannésiens en général, ni en particulier le P. Dummermuth, ne l'ont fait.

Cependant par ailleurs on ne peut nier que saint Thomas

ne soit tout entier à affirmer que Dieu meut la créature, qu'il l'applique à l'acte, qu'il est premier moteur et agent physique, que rien ne résiste à sa volonté, que la créature ne fait que ce qu'il veut, qu'elle n'est qu'un instrument, qu'il opère tout en elle et a tout déterminé de toute éternité. Comment donner un sens à ces expressions si fortes en dehors de la prédétermination physique? Essayons d'une explication. On doit distinguer et reconnaître deux actions ou motions de Dieu sur la volonté humaine, l'une physique par laquelle il atteint la volonté comme nature ou sujet, elle n'appartient qu'à lui seul en sa qualité de créateur ou principe premier ; l'autre morale, par laquelle il atteint la volonté comme faculté, la meut, l'excite par l'attraction d'un bien. Ces deux motions ne vont jamais l'une sans l'autre, aussi nécessaires l'une que l'autre ; la première sans la seconde ne pourrait déterminer l'acte qui n'aurait plus d'objet, et la seconde sans la première serait impuissante à faire passer la faculté de la puissance à l'acte. La motion physique est ordonnée à la motion morale, la seule qui convienne proprement à la volonté en sa qualité de faculté morale et libre.

Nous avons deux sortes d'actes, les actes indélibérés qui sont en nous sans nous, comme dit saint Augustin, sans nous, agissant librement, quoique agissant physiquement; les actes délibérés que nous produisons, avec pleine connaissance et plein consentement, pouvant ne pas les produire ; ce sont eux qui sont proprement à nous et dont nous sommes responsables.

S'il s'agit des actes indélibérés, la volonté est d'abord en pure puissance et c'est un axiome de la scolastique, on peut même dire, un principe de la métaphysique des créatures : ce qui est en puissance ne peut être réduit en acte que par ce qui est en acte, c'est-à-dire Dieu. Il faut son action, son action physique sur la volonté pour la faire passer de la puissance à l'acte. C'est proprement l'application de la vertu à son objet dont parle saint Thomas, *q.* 3 *de potent. art.* 7. S'agit-il de l'acte délibéré, la diffi

culté n'est plus la même : la faculté est déjà éveillée, en acte, terminée à son objet; l'application physique n'est plus nécessaire, mais seulement l'action par laquelle Dieu produit l'acte avec la volonté. Cependant la délibération se fait, la lumière brille du côté de l'intelligence, la volonté voit qu'elle peut vouloir ou ne pas vouloir, ou bien vouloir autre chose, parce que son objet n'est ni le bien souverain, ni le mal souverain. Pour qu'elle veuille, une motion nouvelle et distincte est-elle nécessaire de la part de Dieu ? Non, car la faculté n'est plus simplement en puissance, elle est terminée à son objet, elle a son acte indélibéré ; c'est-à-dire toute la réalité physique de l'acte délibéré ; sous ce rapport, ils sont identiques l'un à l'autre ; il n'y a de changé que l'état qui, d'indélibéré, de physique et nécessaire, est devenu moral et libre. Les principes physiques, subjectifs et objectifs, sont les mêmes, et c'est le sentiment commun des théologiens que l'état moral ou la moralité n'ajoute rien à la réalité physique de l'acte. Un même mouvement physique peut être libre ou nécessaire, la volonté continue librement ce qu'elle avait commencé nécessairement et son consentement n'est que l'acte lui-même continué avec pleine liberté.

Cette simple distinction permet d'interpréter facilement et clairement les différents passages de saint Thomas. On est parfaitement libre de ne point l'accepter, mais il restera toujours à expliquer comment celui qui nie formellement que la volonté, dans ses actes libres, soit déterminée par un autre qu'elle-même, peut être regardé comme l'auteur et le patron d'un système qui veut que toute détermination, libre ou non, vienne physiquement de Dieu.

L. Baudier, S. J.

VARIETÉS.

LETTRE A UN JEUNE VICAIRE SUR L'*ÉVOLUTION*.

Mon cher ami,

Je vous remercie d'avoir bien voulu vous souvenir de votre vieux professeur de philosophie à l'Université Catholique d'Angers, et je vous félicite d'employer les loisirs que vous laisse le saint ministère à l'étude des sciences naturelles. C'est une distraction d'un ordre élevé, et la piété elle-même peut y trouver son avantage. Mais vous ne sauriez vous arrêter aux détails de la science, vous en cherchez la philosophie, et c'est cette tendence, assurément bien louable, qui vous porte à me demander mon avis sur le *Transformisme*.

Votre éducation théologique, œuvre de nos savants collègues, a été trop solide pour que je me croie obligé de traiter cette question au point de vue surnaturel. Vous savez jusqu'à quel point on peut être transformiste sans exposer le salut de son âme. Je préfère vous communiquer mes vues sur l'ensemble de la question au point de vue philosophique.

Le Transformisme n'est qu'une application particulière à l'histoire naturelle de la grande doctrine de l'*Evolution*, et cette doctrine est bien, on peut le dire, caractéristique de notre époque. Si la *Révolution* continue de faire le tour du monde, l'*Évolution* la précède dans les classes sociales qui ont quelque prétention à la pensée. On la rencontre,

cette *Évolution* fatale, sur tous les terrains scientifiques ou soi-disant tels.

En voulez-vous quelques exemples ? — Le *Préhistorique* se présente d'abord à ma pensée. Vous êtes au courant de la question, et vous n'êtes pas sans avoir trouvé sur le territoire de votre paroisse quelques silex plus ou moins taillés. Vous savez donc que l'humanité a d'abord taillé des silex (à moins qu'elle ne les ait préalablement fait éclater au feu, comme le veut l'illustre maire de Saint-Germain-en-Laye), puis qu'elle les a polis, puis qu'elle a inventé le bronze, et plus tard le fer. Eh bien, tout cela a été inventé, non par M. de Mortillet (l'homme de silex, mais peu *poli*), mais par un Danois, M. Steenstrup, et cela se vérifie en Danemarck. Cet estimable pays, malgré ses *Kjœkenmödings* (*débris de cuisine* préhistoriques), étant loin de représenter le monde entier, vous comprenez aisément que la conclusion *évolutionniste* n'est pas très logique. Et de fait les différents âges de la pierre taillée, de la pierre polie, du bronze et du fer, peuvent avoir çà et là une valeur locale, mais n'ont rien, absolument rien d'universel.

Pour les langues, il faut croire, sous peine d'être mis au ban de la science, qu'elles partent toutes de l'état *monosyllabique*, puis qu'elles *s'agglutinent*, enfin qu'elles s'ornent de *flexions* variées. Monosyllabiques ! pourquoi ? Les racines chinoises n'ont qu'une syllabe, j'en conviens; mais les racines hébraïques en ont deux. Lesquelles sont les plus anciennes ? A mon humble avis, on conçoit plus facilement la contraction du *dissyllabe* ou *monosyllabe* que le phénomène inverse. Mais passons outre. Le comble de la perfection étant l'état *flexionnel*, plus la grammaire d'une langue sera en flexion, plus avancé devra être le peuple qui le parlera, aussi bien dans l'ordre des temps que dans la hiérarchie intellectuelle. Or, le sanscrit des *Vedas*, bien moins ancien qu'on ne le dit parfois, très antique cependant, est d'une richesse de flexion merveilleuse, et il partage ce privilège avec la langue des Wolofs qui ne passent pas pour être le peuple le plus civilisé de l'univers. D'autre

part, les chinois, que nous aurions tort de mépriser, s'en tiennent au monosyllabe, et les anglais, dont la langue menace (hélas !) de devenir universelle, y retournent à grand pas, et c'est à peine si l'idiome de Shakespeare garde encore quelques traces des flexions compliquées du *théotisque* d'autrefois.

Il n'est pas jusqu'aux religions dont l'histoire n'ait été pliée à la doctrine de l'Evolution. Le fétichisme pour les uns, l'*hénothéisme* (M. Max Müller seul sait ce que c'est) pour les autres, sert de point de départ ; puis, après les étapes que vous connaissez, l'humanité, guérie de la métaphysique, arrive aux splendeurs du *positivisme* qui lui apprend *qu'il n'y a rien.*

Vous le voyez, le transformisme en histoire naturelle n'est qu'un épisode du grand poëme évolutionniste ; et si vous voulez savoir ce qui a jeté l'esprit humain dans cette voie, je crois pouvoir vous le dire.

C'est d'abord le succès de l'hypothèse cosmogonique de Laplace. Cette hypothèse, contrariée par certains satellites peu accommodants qui s'obstinaient à rouler en sens inverse du sens indiqué par la théorie, a été notablement retouchée par M. Faye. Retouchée ou non ; je conviens bien volontiers que cette conception des origines cosmiques est fort séduisante, et je suis disposé à lui reconnaître une très sérieuse probabilité. Mais, de ce que, dans un ordre d'idées particulier, une évolution peut être raisonnablement supposée, il ne s'ensuit pas qu'on doive mettre l'évolution partout.

Il y a une seconde cause de l'envahissement de l'évolutionnisme, et cette seconde cause est en réalité la cause première. Nous sommes, à la fin du XIXe siècle, dans un *état d'esprit* particulier. Nos savants ont une peur terrible du créateur, (et ils ont peut-être de bonnes raisons pour cela). On s'imagine qu'en faisant sortir le plus du moins à l'infini, on esquivera le souverain auteur de toutes choses.

Et ne dites pas que je calomnie les transformistes Leur enfant perdu, M. Hæckel, l'a cyniquement confessé ; et il

n'est pas libre, de son propre aveu, de n'être pas transformiste, parce que, s'il ne l'était pas, il devrait admettre Dieu, et que Dieu « n'est pas scientifique ».

Mais je vous entends me dire que nombre de savants catholiques ont adopté la nouvelle théorie en ce qu'elle a de compatible avec la foi. Je le sais, et je suis loin de leur en faire un crime. Je me contente de penser, avec une certaine tristesse, qu'ils se sont laissé entraîner un peu plus que de raison par le torrent de l'opinion. Hélas! *l'état d'esprit* dont je vous parle existe en germe chez nous tous, hommes des temps modernes, et les plus fermes souvent n'y résistent qu'à grand'peine.

Pour en venir aux sciences qui font l'objet propre de vos études, constatez d'abord, je vous prie, deux grands faits d'expériences : d'une part l'espèce vivante peut être modifiée, et d'autre part ces modifications ne sortent jamais d'un cercle fort restreint. *Plasticité* de l'espèce, *fixité* de l'espèce; voilà ce que nous montre l'observation. Tout passage d'une espèce à une autre, soit dans notre monde, soit dans le monde de la *paléontologie*, est une pure supposition, et j'ajoute que tous sont d'accord sur ce point. Personne, quels que soient les partis-pris, ne peut affirmer scientifiquement un fait que personne n'a jamais vu.

On se rabat, je le sais, sur l'*embryologie*, et vous avez pu voir, comme moi, aux vitrines de certains libraires, des planches représentant des embryons animaux presque en tout semblables, quoique appartenant à des espèces fort différentes. Puis on suppose que ces embryons s'arrêtent à divers degrès de développement, l'un restant mollusque, l'autre devenant poisson, etc. Or, tout cela est le contre-pied de la vérité. Il est bien vrai que les embryons sont presque semblables aux premiers jours de leur existence; si on pouvait les observer au premier instant de la fécondation, on trouverait même sans doute une similitude complète. Mais cela prouve précisément le contraire de la thèse transformiste. Puisque les différents êtres vi-

vants, partant du même point, se diversiffient à mesure qu'ils se développent, il faut en conclure qu'ils suivent dans leur évolution (c'est bien ici le mot) des directions divergentes, ce qui indique une différence essentielle. La nature n'opère pas la distinction des espèces par des arrêts de développement successifs, mais par des impulsions en tous sens, à partir de la première origine.

On a encore beaucoup parlé des organes inutiles de certains animaux, les ailes du casoar, les dents du fœtus de la baleine. etc. On explique tout cela par des ancètres pourvus d'ailes ou de dents. Que cette explication soit spécieuse, j'en conviens. Mais il y en a une autre qui la vaut. Au lieu de la loi mystérieuse de *l'hérédité*, qu'on ait recours à la loi non moins mystérieuse, mais tout aussi scientifique, de la *corrélation des organes*, et l'on s'expliquera jusqu'à un certain point, la présence de ces appendices. Pourquoi, des deux lois inconnues, choisir la première? Tout simplement parce que la seconde se rattache à l'*unité de plan*, et que le plan suppose le *grand géomètre*.

Pour conclure en vous disant toute ma pensée, je rejette l'évolutionnisme non comme hérétique (quoiqu'il puisse le devenir) mais comme anti-scientifique. Sa raison d'être, je le répète, ce n'est pas le progrès de la science sérieuse, c'est un *état d'esprit* particulier à une époque, et cet état d'esprit est mauvais.

Continuez-donc, mon cher ami, à charmer vos loisirs par l'étude de la nature ; mais gardez-vous d'emboîter le pas derrière les coryphées du transformisme. Cette rage d'*évolution* tombera, et si l'on vous regarde aujourd'hui comme un homme du passé, vous pouvez légitimement espérer d'être aussi un homme de l'avenir. Les hypothèses crouleront les unes sur les autres ; deux choses demeureront inébranlables : la foi chrétienne et le bon sens.

Croyez bien, mon cher abbé, à toute l'affection de votre vieux maître.

JUDE DE KERNAERET.

BIBLIOGRAPHIE

I

Courte Méthode pour faire l'oraison mentale, par le R. P. Nicolas Ridolfi. Maître Général des Frères Prêcheurs, traduite par le P. Meney du même Ordre. Nouvelle Edition retouchée et annotée par le R. P. Meynard, du même Ordre, in-32. 140 p. Librairie Catholique. Clermont-Ferrand. 1887.

Je me fais un devoir de recommander cet opuscule à l'attention des lecteurs de la Revue. C'est presqu'une découverte archéologique et vraiment une utile publication, due à l'obligeance des RR. PP. Dominicains de Vienne auxquels d'ailleurs les amis de saint Thomas sont déjà redevables des *Monita et preces divi Thomæ Aquinatis*.

L'opuscule présent est dû à la plume de Nicolas Ridolfi, Maître Général des Frères Prêcheurs de 1629 à 1650. Ce vénérable religieux a laissé et gardé dans son Ordre la réputation d'un saint. Sachant bien que la vigueur, la discipline et la sainteté d'un ordre religieux, reposent tout spécialement sur l'oraison, il écrivit durant son généralat une *courte méthode pour faire oraison mentale*, qu'il dédia à *ses biens-aimés fils les novices de l'Ordre des F. P.* Cette méthode fut écrite et imprimée pour la première fois à Rome en 1642. Les recherches les plus diligentes du R.P. Bonnet pour retrouver cette édition sont restées infructueuses jusqu'à ce jour. La méthode fut bientôt traduite

en latin et en allemand: ces deux éditions paraissent avoir subi le sort de leur aînée. Seule une traduction française est arrivée jusqu'à nous. Elle porte en titre *Briève méthode* etc., *traduite en françois du latin conféré avec l'italien par le P. Estienne Meney des F. P., imprimée à Grenoble en* 1616. C'est un exemplaire de cette edition appartenant à la bibliothèque des RR. PP. Dominicains de Vienne que le R. P. Meynard vient de traduire du *françois* en *français*. On sent que le traducteur a traité le texte, comme une relique de famille, avec respect. Il en a même relevé le prix par des notes très justes et trés claires, et surtout par des renvois opportuns à son estimable *Somme de Théologie ascétique et mystique*.

Le titre de l'opuscule est le résumé fidèle des seize premiers chapitres (p. 15-103) qui expliquent la méthode même de l'oraison mentale. L'auteur, parlant aux novices de son Ordre, n'explique ni la préparation éloignée qu'ils pratiquent habituellement par leur vie mortifiée et recueillie, ni même la préparation immédiate que leur règle prévoit et prescrit à heure fixe tous les jours. C'est l'acte de la méditation même qu'il a en vue, et la *Méthode* — si le terme est permis ici — est un traité *technique*.

Ce traité s'ouvre par une préface dans laquelle le P. Ridolfi expose les fruits de l'oraison. Le fruit, c'est le but à obtenir, c'est la fin, et le procédé est vraiment propre à gagner les volontés. Notre Seigneur lui-même l'a employé. En effet dans son sermon sur la montagne, que le récit sacré nous donne comme le premier, il commença par déclarer à quoi mènerait l'enseignement qu'il allait donner : à la béatitude éternelle. *Beati* !

On s'étonne toutefois que l'auteur n'ait pas commencé par parler de la nécessité de l'oraison, car démontrer la nécessité d'une chose à faire, c'est imposer à la volonté l'obligation de s'y soumettre. Il se reposait sans nul doute sur le P. Maître à qui cette tâche incombe dans tous les noviciats, et cependant il a senti le besoin de parler de cette nécessité. Il en traite par manière d'appendice aux

chapitres 17 et 18 (p. 103-123). Les raisons nombreuses qu'il en apporte d'après saint Augustin (*Manuale* c. 28-29) sont solides. On pourrait en ajouter d'autres et de bien fortes, prises dans la condition même des temps où nous vivons. Quelle époque plus que la présente a été une époque de désolation et de désolés? A quelle cause attribuer cet effet, si ce n'est au courant matérialiste de notre époque, à cette vie factice toute au dehors, toute dans les sens, *undequaque diffluimus*, a cette vie qui épaissit l'intelligence, ramollit les volontés, écartant systématiquement la réflexion pour écraser par le fait? Cette tendance, nous la voyons tous s'accentuer tous les jours. On ne pense plus, on est hors de chez soi, on délaisse le vrai fonds de vie qui est au dedans.

Il en va de même dans l'ordre des vérités religieuses : la foi seule ne suffit point pour nous faire atteindre notre fin dernière ; il faut en outre les œuvres qu'elle commande. Le grand effort à faire est donc de décider notre volonté à l'accomplissement des œuvres saintes. Pour cela, il faut proposer à la volonté les raisons qui lui en font une obligation indéclinable ; il faut lui proposer surtout les motifs qu'elle a d'aimer ces œuvres pour qu'elle s'y livre de toute son énergie. Or, chacun le voit, ces raisons et ces motifs, il faut les chercher et leur découverte est normalement le fruit de la réflexion, de la méditation. Sans nul doute, comme Ridolfi vous le dira, la partie décisive de cette recherche n'est point en la spéculation, mais bien dans l'humble soumission de la volonté. Cette soumission a sa racine dans l'humilité, mais elle est par-dessus tout un effet de la grâce et de la miséricorde de Dieu qui incline et attire la volonté à lui, parfois même jusqu'à l'union parfaite.

Mais c'est ici surtout que le proverbe « tout chemin mène à Rome » subit un échec complet. En effet, il ne suffit pas d'être persuadé de la nécessité de s'adonner à l'oraison ni même de s'y mettre ; il faut avant tout connaître la manière de s'y prendre pour arriver à un résultat effectif ;

tout comme il ne suffit pas de vouloir être symphoniste pour l'être de fait. Méditer, c'est un art et un art qui mène à la pratique. Les règles qui devront guider reposeront par conséquent, et sur des principes rationnels, et sur l'expérience des maîtres dans l'espèce, c'est-à-dire des saints. L'ensemble de ces règles formera la méthode à suivre. Dieu sans doute peut accorder le don d'oraison ; il est le Maître, mais régulièrement il attend de la créatures la préparation proportionnée aux moyens dont elle dispose.

On connait plusieurs de ces méthodes dont les plus suivies aujourd'hui sont celles de S. Ignace et de l'association de S.-Sulpice. Cette dernière qu'on enseigne dans beaucoup de séminaires pourrait être bien simplifiée et surtout plus doctrinale. Celle de S. Ignace est d'une ampleur, d'une sécurité et d'une efficacité, dont la preuve se fait depuis plus de trois siècles ; à mon avis cependant on n'en peut retirer tout le fruit qu'elle peut donner, qu'à la condition d'avoir fait avec un maître expérimenté les trois semaines des *Exercices*. Or, c'est là une condition peu ordinaire. Sans vouloir dire ici que la méthode du P. Ridolfi est la meilleure de toutes, j'avoue cependant que par sa simplicité elle est à la portée de tout le monde, facile à adapter à toute sorte de sujets, et que par sa solidité elle est propre à produire d'heureux fruits. Dans l'ensemble cette méthode se couvre de celle de S. Ignace.

Ridolfi divise l'oraison mentale en trois parties : la préparation, la considération et la conclusion. Chacune de ces parties comprend trois subdivisions. A chaque subdivision, après en avoir expliqué la raison, l'auteur ajoute un chapitre-exemple, montrant ainsi la pratique de la théorie.

1° La préparation comprend la *présence de Dieu* avec qui l'âme va traiter ; l'*humilité* qui prend sa source dans une vraie connaissance de nos misères et de notre incapacité ; de là jaillit spontanément l'*invocation*, c'est-à-dire la demande de l'assistance divine, de la protection de la S. Vierge, du secours de l'ange gardien et des saints que vous vénérez particulièrement.

2° La considération se compose du *raisonnement*, *acceptionem principiorum*, comme dit S. Thomas (I. II. 180, III) et des *affections*. C'est une des parties principales de l'oraison : aussi Ridolfi y insiste autant que S. Ignace et S. Thérèse, et avec raison, car sans les affections la méditation reste stérile. L'oraison ayant un but pratique avant tout, tout le fruit dépend des actes de la volonté. L'intelligence montre ce qu'il faut aimer, ce qu'il faut fuir: la volonté l'embrasse ou le repousse. S'étant donc ainsi excitée sous l'influence de la grâce, elle prend une *résolution*, c'est-à-dire, elle décrète l'exécution de ce dont elle a conçu l'amour, la fuite du mal qu'elle abhorre.

3° La conclusion commence par la *demande*. Ce décret de la volonté a besoin d'une exécution effective, et sentant sa faiblesse qu'elle a avouée au début, l'âme demande au Père des miséricordes les grâces nécessaires pour réaliser ce qu'elle a compris, ce qu'elle a aimé, ce qu'elle a résolu d'accomplir. Puis l'âme fait à l'auteur de tout bien son *action de grâces* et finit par l'*oblation*, c'est-à-dire, par le don complet d'elle-même à Dieu pour sa gloire, ce qui est la fin même et la raison de notre existence.

Nous remercions le R. P. Meynard d'avoir publié cette simple et facile méthode de faire l'oraison, exercice d'où dépend toute vertu solide, et nous lui souhaitons un accueil très favorable parmi les fidèles.

Dr J. Steiger.

II

LE CLERGÉ DU DIOCÈSE D'ARRAS, BOULOGNE ET SAINT-OMER PENDANT LA RÉVOLUTION (1789-1802, *par l'abbé* A. DERAMECOURT, *chanoine honoraire et supérieur du Petit Séminaire d'Arras*. Tome IV (1 vol. in-8° de VII-588 p.) — Bray et Retaux, Paris, 1886.

Ce volume achève l'œuvre de M. Deramecourt, dont les

différentes parties ont été analysées et appréciées ici lors de leur publication (octobre 1884 et mai 1885), disons de suite qu'il l'achève dignement et que deux tables alphabétiques rendent les recherches faciles à travers tout l'ouvrage.

Il est divisé en deux livres, dont chacun jette une lumière nouvelle sur le déclin de la Révolution. Le premier raconte la dernière persécution. Il montre en œuvre, au Nord de la France, ce que M. Victor Pierre, en son dernier ouvrage, a fort bien appelé la *Terreur sous le Directoire*. Il contribue ainsi à détruire la légende révolutionnaire sur le modérantisme qui serait résulté de la réaction thermidorienne, et légitime de point en point le mot de Fiévée qui, dans sa correspondance avec Bonaparte, établissait entre les procédés de la Convention et ceux du Directoire la simple différence entre *tuer* et *faire mourir*. Sans doute, on suspend la vente des biens dits nationaux; mais c'est surtout à cause de la dépréciation des assignats devenue telle qu'au mois de février 1796 24 francs en numéraire équivalaient à 6.419 francs en papier. Çà et là, il est vrai, la tolérance relative de certains administrateurs suspend la rigueur des poursuites et des déportations; la jeunesse prend même contre les Terroristes d'innocentes revanches, comme dans le pittoresque épisode des « *queues coupées* » d'Arras (p. 35-38). Mais les corps d'Etat de fructidor et de floréal font renouveler les persécutions : les bannissements et emprisonnements de prêtres, les ventes d'églises recommencent, jusqu'à ce que le dix-huit brumaire ramène une ère de modération où la politique avait sa bonne part.

Cependant, le culte catholique revit partout, accueilli avec enthousiasme par des populations d'autant plus capables d'apprécier les bienfaits de la religion, qu'elles en avaient été privées davantage ; malgré des alertes où les fidèles se montrent intrépides (p. 274-276), les prêtres insermentés rentrent de l'exil, obtiennent la restitution de certaines églises et exercent en plein jour leur ministère. « Mais, dit l'un d'entre eux, l'abbé Goudemetz, dans son

style imagé, réduits à vivre d'air, ils reçoivent trois ou quatre communes et aucune rétribution. Il est étonnant qu'on coure après de telles places... On honore les ministres, mais on ne les paie pas ! Il est vrai que nous avons de nombreux sujets.., d'espérance. »

Le concordat devait régler cette situation, et bien d'autres non moins dignes d'intérêt. Le second livre du volume nous fait assister à son application dans le diocèse d'Arras désormais unique pour la région entière.

La « restauration du culte » est entreprise et menée à bonne fin par Monseigneur de la Tour d'Auvergne. Appelé jeune encore à occuper un poste que M. Émery avait refusé par modestie, l'évêque d'Arras apporte à l'accomplissement de sa difficile mission des qualités de choix : un tact exquis qu'il tenait de sa naissance et de son éducation, un talent d'administrateur qu'il avait mis au service des armées françaises. Mais entre lui et le préfet, Poitevin-Maissemy, dès le premier instant les rapports sont tendus, à cause de la grave question du clergé constitutionnel : c'est en raccourci ce que fut la lutte de Bonaparte et du cardinal Caprara, au sujet de l'acceptation des évêques assermentés. Les incidents, jusqu'ici inconnus, de ces négociations, montrent bien que le gouvernement consulaire, par lui-même et par ses agents, voulait faire de l'Eglise un instrument de règne plutôt qu'une véritable alliée.

Enfin, après des concessions sur les questions de personnes, Monseigneur de la Tour d'Auvergne reçut le 26 janvier 1803 l'obédience de son clergé, qui prêta en même temps le serment civil. Ce fut assurément pour lui une journée bien émouvante que celle où l'Église d'Arras, si éprouvée depuis douze ans, commença à revivre dans la sécurité. Que de désastres irréparables durent passer devant ses yeux : la cathédrale d'Arras, un des chefs-d'œuvre du Moyen Age, livrée par un trafic odieux au démolisseur Vandercoster pour 313.200 francs, dont 90.000 seulement furent payés, quand les plombs seuls étaient estimés 102.000 ; le Calvaire d'Arras et la « Vierge noire »

de Boulogne, objets de la vénération de nos pères, brûlés par les révolutionnaires ; les abbayes et les églises détruites, sauf celles que leur importance avait fait transformer en prisons, en fabriques de salpêtre ou en entrepôts militaires ! Quel douloureux souvenir aussi, que celui des deux anciens évêques d'Arras et de Boulogne, Mgr de Conzié et Mgr Asseline, protestant respectueusement près du Pape contre le concordat et contre leur dépossession ! Quelle navrante pensée que celles des prêtres constitutionnels ou apostats, résolus à achever leur vie en dehors de l'Eglise, au milieu du dédain général !

M. Deramecourt a raconté tout cela, pièces en main, dans un langage sobre et ému ; mais il a insisté surtout, comme il convenait, sur le côté consolant de ce laborieux épiscopat. A l'échec de l'Ecole centrale de Boulogne (p. 73, 77), il a opposé la fondation dans l'exil de l'École ecclésiastique d'Hildesheim, berceau de l'enseignement chrétien qui dans les collèges d'Audinghem, de Dohem et d'Amettes, allait commencer à se développer (p. 260, 383-388). Il a tiré, des mandements de l'évêque, l'exposé de la façon large et élevée dont il comprenait son rôle ; il a montré les reliques et les statues miraculeuses, sortant pour la plupart de leurs cachettes et reprenant leur place d'honneur sur les autels ; enfin, en donnant la liste des onze cents prêtres qui, aussi nombreux qu'aujourd'hui, prirent part à la restauration religieuse après des désastres qui les avait sanctifiés au prix de bien des sacrifices, il a dressé un livre d'or où l'on peut être fier de lire le nom de ses ancêtres.

En terminant, l'auteur souhaite que cette histoire du clergé diocésain soit poursuivie jusqu'à la fin de ce siècle. Pourquoi ne remplirait-il pas un jour le vœu qu'il formule, encouragé par les hautes approbations qui ont entouré le présent ouvrage ? De cette œuvre nouvelle on pourrait dire aussi que « la tâche ne serait ni sans honneur ni sans profit. »

L. Rambure.

III

Petit traité, ou exposé clair, cour et nouveau, des indulgences des principales confréries et pratiques de piété, mis en harmonie avec les décrets authentiques de la S. C. des Indulgences publiés par l'ordre de Léon XIII en 1883, — par M. Collomb, m. ap., supérieur de Grand Séminaire. — Troisième édition, approuvée par la S. C. des Indulg. 1 vol, in-16 de XII —400 pp. Tournai. Casterman. 1886.

On ne saurait recommander trop de prudence dans l'usage des manuels pratiques, traités et recueils d'indulgences. La règle de l'Index qui défend d'imprimer un livre, un journal, un sommaire, quelque bref soit-il, traitant d'indulgences, sans avoir au préalable obtenu l'approbation de la S. Congrégation, est trop souvent oublié, au détriment, hélas ! de l'exactitude et de la sûreté des indications.

Nous n'avons pas à adresser ce reproche à M. Collomb. Son livre, arrivé déjà à sa troisième et non pas dernière édition, offre toutes les garanties désirables. Il est mis en harmonie avec la nouvelle collection des décrets authentiques de la S. Congrégation des Indulgences publiée par ordre de Léon XIII, en 1883, et faisant aujourd'hui seule autorité. L'auteur a puisé aux sources les plus pures; il a cité les décisions les plus récentes de la S. Congrégation, et par la sûreté de sa doctrine il rendra de véritables services aux prêtres soucieux de la vérité dans des questions souvent embrouillées. Les fidèles y rencontreront un excellent moyen de rendre leurs prières utiles non seulement à eux-mêmes, mais encore aux pauvres âmes du purgatoire auxquelles M. Collomb, à très juste titre, a dédié son livre. Pour sa forme, on pourrait appeler ce livre *petit cathéchisme des indulgences*. Il est divisé en 4 chapitres. Le premier

contient un exposé assez long, mais clair, très précis et théologiquement remarquable, des notions générales sur les Indulgences. Je note en passant l'explication de la clause « avec un cœur contrit » qui accompagne les concessions d'indulgences partielles ; l'explication de la première condition requise pour gagner l'indulgence pleinière, c'est-à-dire l'exemption de toute affection au péché véniel ; les conseils pratiques pour rendre les indulgences plus sûrement profitables aux défunts ; l'énumération des conditions auxquelles les sourds-muets peuvent gagner les indulgences ; et enfin les règles à l'aide desquelles on peut juger si les indulgences sont fausses ou authentiques. — Le second chapitre traite des confréries et des associations, deux choses dont la différence est parfaitement indiquée. On trouve là exposées brièvement et bien clairement les conditions à remplir pour être membre des principales confréries et associations ; l'énumération des diverses pratiques de ces confréries et associations auxquelles sont concédées des indulgences, et de ces indulgences elles-mêmes. Le tout est suivi d'observations particulières à chaque œuvre. — Le troisième chapître donne les indulgences attachées à différentes pratiques en l'honneur de Dieu, de N. S., de la S. Vierge, des Anges, des Saints, etc. M. Collomb a eu l'heureuse inspiration de reproduire toujours les prières à la récitation desquelles les indulgences sont accordées : il a fait de la sorte un livre de piété autant que de doctrine. — Enfin un quatriéme chapitre très court traite du jubilé.

Ce travail lumineux et substantiel est complété par 3 appendices. Le 1er parle de quelques confréries et pratiques un peu moins connues. Un certain nombre de pièces justificatives importantes font l'objet du second. Le troisième renferme diverses formules de réceptions et de bénédictions. M. Collomb a fait un bon livre : nous l'en remercions au nom du clergé et des fidèles. Nous serait-il permis cependant d'exprimer un désir ? Pourquoi un livre, si parfait d'ailleurs, ne s'occupe-t-il pas des tiers-ordres,

surtout de celui de S. François, dont Léon XIII nous rappelait naguère l'importance ? Il y a là une lacune qui demande à être comblée dans une prochaine édition.

A. Faucieux.

IV

Manuel de la Confirmation, par M. l'abbé J. C. — Paris, Librairie S. Paul, 6, rue Cassette.

La librairie S. Paul vient de publier, sous le titre modeste de *Manuel de la Confirmation*, un opuscule de tous points excellent. L'auteur, M. l'abbé Jules Charrier, exerce depuis longtemps le saint ministère dans une paroisse populeuse, où il a pu se convaincre par expérience de la nécessité de donner aux enfants qui se préparent à la Confirmation une instruction religieuse solide, si l'on tient à en assurer les fruits.

Sous l'impression de cette nécessité, que l'exclusion du catéchisme du programme officiel des écoles primaires n'est assurément point faite pour diminuer, il a voulu, dans un travail court et substantiel, résumer, à l'usage des jeunes confirmants, les principaux enseignements de la théologie sur cet important sujet.

Il définit d'abord la Confirmation, en explique la matière et la forme, et prouve sa nécessité. Il traite ensuite du ministre de ce sacrement, de l'âge requis pour le recevoir, des dispositions qu'il faut y apporter. Deux chapitres spéciaux sont consacrés aux cérémonies qui accompagnent son administration, et aux effets qu'ils produit. Enfin un appendice donne des détails, destinés surtout aux simples fidèles, sur le costume des évêques et les ornements qu'ils revêtent dans l'exercice de leurs fonctions.

Le sacrement de Confirmation a été plus d'une fois l'objet de publications de ce genre. L'opuscule de M. l'abbé Char-

rier ne fait double emploi avec aucune, et il se distingue de toutes par la place qu'il donne au point de vue historique.

C'est ainsi que, dans le premier chapitre, sont rappelées, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, les principales figures de la Confirmation. Dans un paragraphe spécial du second chapitre, nous voyons comment la discipline aujourd'hui en vigueur relativement à l'âge où l'on peut recevoir ce sacrement s'est introduite dans l'Église. Enfin le chapitre des cérémonies actuelles de la Confirmation est précédé d'un tableau pittoresque de celles qui furent primitivement en usage.

Ces détails empruntés à l'histoire liturgique contribuent à éclairer les explications purement doctrinales. Ils sont, de plus, fort propres à graver dans l'esprit des fidèles cette grande vérité : que, si la discipline de l'Église varie avec les temps, son dogme reste immuable, et que les sacrements qui servent aujoud'hui à nous sanctifier sont les mêmes qui ont sanctifié nos pères, qu'ont administrés les apôtres et que N.-S. J.-C. lui-même a institués. C'est, sous une forme populaire et pour un cas particulier, le grand argument de la tradition, auquel on ne saurait, selon nous, avoir trop fréquemment recours lorsqu'on enseigne les vérités de la foi.

On reprochera peut-être au manuel de M. l'abbé Charrier de n'être pas assez simple pour un ouvrage de vulgarisation. Autant vaudrait lui reprocher de n'être pas parfait, ou d'être trop en harmonie avec le sujet.

Cette élévation, d'ailleurs, n'est point pour éloigner. Entre les vérités religieuses les plus hautes et l'âme du plus humble fidèle, il existe une affinité secrète qui ne supprime pas sans doute, mais qui tout au moins diminue l'intervalle qui les sépare, et sans laquelle les explications les plus simples resteraient incomprises. N'est-ce pas là le témoignage par excellence de l'âme naturellement chrétienne ? Du chef même de son baptême, l'enfant a des lumières connues seulement de ceux qui ont eu à le former

à la vie de la foi : lumières qui souvent étonnent, ravissent, et qu'on ne rencontre pas toujours à un égal degré chez l'homme fait dont l'intelligence est obscurcie par les passions,

Ajoutons que, dans l'opuscule de M. l'abbé Charrier, des divisions nombreuses, un ordre rigoureux, un style sobre et clair, facilitent la lecture et soutiennent l'intérêt.

Le *Manuel de la Confirmation* ne peut donc manquer de recevoir un accueil favorable du public auquel il s'adresse. M. l'abbé Charrier ne prétend, à coup sûr, rien dire que ne sachent ses vénérés confrères. Mais les enfants du catéchisme, à qui ce manuel pourra être donné en récompense, trouveront en lui, au moment de la Confirmation, un aide et un complément d'instruction. Quant aux personnes pieuses qui, dans les grands centres, remplissent le rôle de catéchistes volontaires et luttent ainsi contre les effets si funestes de la « loi de malheur, » il leur fournit une arme précieuse et une source abondante d'explications.

Il serait à souhaiter qu'on eût sur les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie des opuscules aussi solides et aussi nourris. Espérons que le succès de celui que nous présentons à nos lecteurs engagera M. l'abbé Charrier à nous les donner.

F. Giraud.

TABLE DES MATIÈRES

SAINT ÉTIENNE HARDING ET LES PREMIERS RECENSEURS DE LA VULGATE, THÉODULFE ET ALCUIN, par M. l'abbé J.-P.-P. Martin 5, 97, 213
PHILIPPE DE MAIZIÈRES ET LE SONGE DU VERGIER, par M. le Dr L. Salembier 45, 305, 385, 514
LA DIRECTION DES GRANDS SÉMINAIRES, par le R. P. Le vavasseur 65, 365
COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION « APOSTOLICÆ SEDIS » par M. le Dr B. Dolhagaray 116 398
SAINT THOMAS ET LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE, par L. Baudier, S. J. 146, 258, 349, 443, 536
LA « SOMME » D'UN MARTYR, par M. le Dr J. Didiot . 193, 289
ÉTUDE SUR LE PAPE VIGILE, par Dom Louis Lévêque 239, 328, 420 500
LE DROIT FRANÇAIS EN MATIÈRE DE SÉPULTURE, par M. l'abbé Tachy 269
LE VERSET 3e DU PSAUME CX, par M. le Dr Bourdais . . . 481
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. le Dr Jules Didiot 77
LETTRE A UN JEUNE VICAIRE SUR L'ÉVOLUTION, par M. Jude de Kernaeret 555
THÈSES DE DROIT CANONIQUE ET DE DROIT RÉGULIER, par Dom F. Cabrol 462
PROPOS DU CAMP ENNEMI, par E. P. 284
BIBLIOGRAPHIE 88, 167, 476, 560
ACTES DU SAINT SIÈGE 93, 182, 375

TABLE ALPHABÉTIQUE

Actes du Saint-Siège, 93, 182, 375.

Alcuin. — V. Etienne.

Allemagne. — Lettre de S. S. Léon XIII à l'archevêque de Cologne sur les affaires d'Allemagne

Astaschkoff (Serge). — *La Procession du Saint-Esprit et l'universelle primauté du pontife suprême*, 81

Aubry (le R. P.). — *Sa correspondance*, 176.

Baptême. — Règles à suivre pour constater sa validité, 375.

Becamel — *Tractatus de casibus reservatis*, 180. — *Tractatus de matrimonio*, 476.

Benoit (le R. P dom). — *La cité anti-chrétienne*, 174.

Bonduel (Ernest). — *Le droit français en matière de sépulture*, 269.

Brucker (le R. P.). — *L'Universalité* du déluge, 167.

Campian (Edmond). — La « Somme » d'un martyr, 193 ss., 289 ss. — Découverte de la Somme de Campian, 193. — Campian étudiant de l'Université de Douai, 196. — Etude de la somme de S. Thomas ; notes autographes de Campian, 203, 289.

Cas et censures réservés au S. P., 186.

Collomb (l'abbé). — *Petit traité des indulgences des principales confréries et pratiques de piété*, 568.

Constitution (Commentaire de la) *Apostolcæ Sedis*, 116 ss., 398 ss. — De l'excommunication contre les lecteurs des livres composés par les hérétiques, 116 ss. — Des livres hérétiques, 117. — Les manuscrits sont communément regardés comme des livres, 119. — De même, les brochures, les revues et les journaux, 125. — Conditions requises pour que les lecteurs encourent l'excommunication présente, 133. — Les livres des hérétiques des premiers âges ne sont pas compris dans cette censure, 398. — *Quid* de la lecture des livres schismatiques? 399. — Autres conditions requises pour encourir l'excommunication, 401. — L'excommunication est aussi encourue par ceux qui lisent les livres de tout auteur condamné par lettres apostoliques, 410.

Décisions de la S. C. de l'Inquisition, 186. — de la S. Pénitencerie, 187. — De la S. C. du Concile, 189. — de la S. C. des Rites, 190 — de la S. C. de l'Index, 191, 379. — du S. Office, 375 — de la S. C. des Indulgences, 378.

Deramecourt (l'abbé A.). — *Le Clergé du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer pendant la Révolution*, 564

Droit (Thèses de) canonique et de droit régulier, 462 ss — De la solennité des vœux religieux, 463. Liberté pour les clercs d'entrer en religion — Engagements contractés par eux envers les diocèses, 471. — De l'étude du comput, 473.

Dummermuth (le R. P.) — *S. Thomas et doctrina prædeterminationis physicæ etc.* — V Thomas.

Ecriture sainte. — Propos du camp ennemi, 282. — V. Etienne, Psaumes, Schilling.

ETIENNE (S.) Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine 5 ss , 97 ss , 213 ss. — Les gloses additionnelles ont été empruntées à la version des Septante, 5. — Recension d'Alcuin, *Ibid.* — Recension de Théodulfe, lequel adopte toutes les interpolations des Septante, 15 — L'original de S. Etienne était une Bible de Théodulfe, 41, 97. — La Bible de Théodulfe commençait à supplanter celle d'Alcuin, au temps de S. Etienne, 102. — Des notes marginales de la Bible d'Etienne, 110 — Histoire de la récension de S. Etienne, 213 — De l'origine et de la valeur des gloses additionnelles de la Bible, 234.

EVOLUTION. — Lettre à un vicaire sur cette théorie, 554.

FOUARD (l'abbé). — *Saint Pierre et les premières années du Christianisme*, 173.

ICARD. — *Traditions de la Compagnie de Saint-Sulpice pour la direction des Séminaires.* — V. Séminaires.

INDEX. — Livres mis à l'index, 191, 375.

JEANJACQUOT (le R. P.). — *L'ordre surnaturel et l'Eglise société de l'ordre surnaturel*, 82.

JÉSUITES. — Bref de S. S. Léon XIII en leur faveur, 93.

LITURGIE. — Fêtes de la Passion, 190 — Solution de diverses questions concernant les processions du Saint-Sacrement, 457.

MAIZIÈRES (Philippe de) et le songe du Vergier, 45 ss., 305 ss , 385 ss., 514 ss — Biographie de Philippe de Maizières, 47 — Ouvrages de Philippe Maizières : Le songe du vieil Pèlerin, 310; *Oratio declamatoria, etc.*, 314 ; Lettre à Richard II, 315 ; Epître lamentable et consolatoire, 317 Mort de Philippe de Maizières, 320 — Outrages à sa mémoire, 332 — Jugement sur Philippe de Maizières, 324. — Philippe de Maizières est l'auteur du « Songe du Vergier », 385. — Analyse du « Songe du Vergier », 477.

MARIAGE — Interprètation des clauses adoptées par la Daterie pour les dispenses, 187.

MAUGÈRE (l'abbé) — *Le Bréviaire romain commenté*, 477.

MESSE *pro populo*, 189.

MEYER (le R. P.). — *Institutiones juris naturalis seu philosophiæ moralis universæ secundum principia S. Thomæ Aquinatis*, 88.

MEYNARD (le R P) — Nouvelle édition de la *Courte méthode pour faire l'oraison mentale* du P. Ridolfi, 560.

NILLES (le R. P N.). — *Selectæ disputationes academicæ*, 462.

PARIS (l'abbé). — *Manuel de la Confirmation*, 570

PROCESSIONS. — V. Liturgie.

PSAUMES. — Interprétation du verset 3e du psaume CX, 481. ss.

RELIGION — *Histoire abrégée de la Religion*, 175

ROTHE. — *Traité théorique et appliqué du droit naturel*, 77.

SCHILLING — *Commentarius exegetico-philosophicus in hebraismos Novi Testamenti*, 86

SCHNEEMANN (le P G). — *Controversiarum de divinæ gratiæ et liberi arbitrii concordia initium et progressus*, 146.

SÉMINAIRES — De la direction des grands séminaires, 65 ss , 365 ss. — Du sacerdoce et des vertus qu'il exige, 65 — De la vocation à l'état ecclésiastique, 66 — De l'esprit ecclésiastique, 68 — Des exercices préparatoires aux saints ordres et au ministère sacerdotal, 69 — De l'appel aux ordres, 71 — Retraite d'ordination, 73 — Observations générales sur les études dans les grands séminaires, 365. — Cours de philosophie, 379. — Cours de théologie, 370 — Conclusion, 374

SÉPULTURE. — Le droit français en matière de sépulture, 269.

SOURDS-MUETS. — Ouvrages relatifs à leur éducation, 1882.

Sulpiciens, — Bref de S. S. Léon XIII en leur faveur.

Théodulfe d'Orléans — V. Etienne.

Thomas (S) et la prédétermination physique, 146 ss , 253 ss., 349 ss , 443 ss , 536 ss — Du nom de Bannésiens donné aux prémotionistes, 149 — Du mode de procéder du R. P. Dummermuth contre Molina et les Molinistes, 258 — De la prédétermination et de la prémotion physique, 349 — S Thomas admet-il la prédétermination physique ? 443 — Comment le P Dummermuth prouve que S Thomas admet la prédétermination physique, 586.— Indulgence pour la récitation d'une prière en l'honneur de S. Thomas d'Aquin, 378. — V Campian, Meyer.

Transformisme. — V. Evolution.

Vigile (Etude sur le pape), 239 ss., 328 ss., 500 ss — Le *Judicatum* 239 — Vigile à Constantinople ; la persécution, 249. 318.— Vigile et le Ve Concile œcuménique, 340, 420. — Résumé et Conclusion, 500.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

REVUE

DES SCIENCES

ECCLÉSIASTIQUES

Ubi Petrus Ibi Ecclesia

N° 331. — Juillet 1887

SIXIÈME SÉRIE. — TOME VIe (LVIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — 12 Francs

AMIENS

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

BUREAUX DE LA REVUE : Rue St-Fuscien, 18

PARIS
ROGER et CHERNOVIZ, LIBRAIRES,
7 Rue des Augustins.

LONDRES
BARTHES ET LOWELL
14, Great Malborough Street

1887

COMMENTAIRE

DE LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*

Sixième Article.

En terminant notre précédent article, nous combattions le sentiment d'après lequel les lecteurs d'ouvrages condamnés par Lettres Apostoliques avant la Constitution *Apostolicæ Sedis* tomberaient sous la censure édictée par cette Constitution. A l'appui de notre opinion, citons un fait décisif, selon nous. Dans son Encyclique « *Singulari Nos* » le Pape Grégoire XVI réprouve nommément, sans toutefois le censurer, l'ouvrage de La Mennais, « Paroles d'un Croyant : » d'après le sentiment que nous combattons, le lecteur de ce livre, non seulement commettrait une faute grave en violant la défense pontificale, mais de plus encourrait une *excommunication réservée* au Saint Siège : et cette peine si grave serait infligée, non par l'acte pontifical qui condamne le livre, mais par l'interprétation extensive d'une formule pénale édictée quarante ans après l'évènement ! le livre que le Juge suprême n'avait pas cru devoir censurer à son apparition serait frappé, alors qu'il est tombé dans l'oubli ! Comme il est aisé de le voir, cette considération peut s'appliquer à une multitude de cas semblables à celui que nous avons cité. Ce sont là des conséquences qui nous obligent à repousser le principe ;

aussi, nous interprèterons l'incise « *libros prohibitos* » dans le sens de livres *condamnés avec censure réservée.*

Du reste, en adoptant cette manière de voir, nous nous rapprochons de la jurisprudence suivie par le législateur lui-même, dans une circonstance analogue. Lorsqu'il fut question, à la suite du Concile de Trente, de décider du sort des ouvrages condamnés par les conciles ou les Souverains Pontifes avant la rédaction des règles de l'Index, on décréta ce qui suit : les livres condamnés avant l'année 1515, et non consignés dans *l'Index*, resteront sous la condamnation même qui les atteignit autrefois. « Regula 1ª : libri omnes quos ante annum 1515, aut SS. Pontifices ant concilia œcumenica damnarunt et in hoc indice non sunt, eodem modo damnati esse censeantur sicut olim damnati fuerant. » L'analogie est frappante. Car, pour nous aussi, il s'agit de savoir si nous maintiendrons les sanctions précédentes ; ou bien si quelque raison grave, dont nous ne trouvons pas trace dans les intentions du législateur, nous obligera à les modifier. Voici donc notre conclusion :

Le lecteur d'un livre condamné *avant* la Constitution *Apostolicæ Sedis* par *lettres apostoliques,* encourra *l'excommuniction réservée*, si la condamnation primitive entraînait déjà cette *excommunication réservée.*

Cette opinion est partagée par Vecchiotti (1), Ballerini (2), le commentateur de Rieti, Avanzini, et plusieurs autres théologiens.

(1) *Instit. can.* appendix.
(2) *De censuris*, nota f.

§ III.

Eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes. — Sont donc atteints par l'excommunication présente, non seulement les lecteurs dont nous venons de parler, mais encore, tous ceux qui se permettent de *retenir*, *d'imprimer* ou de *défendre* ces livres, de quelque manière que ce soit.

Tels sont les trois actes de coopération, visés par le Souverain Pontife : l'horreur inspirée par l'hérésie est si grande, que l'Église a toujours frappé de ses anathèmes, non seulement le crime d'hérésie, mais encore les actes concourants ; aussi cette troisième partie est la reproduction presque littérale de l'article de la Bulle « In cœna Domini, » que nous avons cité au commencement.

Retinentes libros hæreticos. — Le fait seul de garder en sa possession un pareil livre constitue, d'après les théologiens, une faute grave, de nature à faire encourir les censures ecclésiastiques : « *per se sufficit* ad transgressionem gravem et ad censuram (1). »

Celui qui retiendrait un de ces ouvrages, mais sans l'intention de le lire, comme ornement de bibliothèque, comme curiosité artistique, encourrait-il l'excommunication de cet article ?

Nous sommes d'avis qu'en pareil cas il peut y avoir place pour légèreté de matière, et partant, nous distinguerons : 1° Si l'on ne garde le livre chez soi sans autorisation qu'un ou deux jours ; ou même, si l'on n'en détient qu'une partie, qui ne saurait constituer

(1) Suarez. *Ibidem.* N° 21.

un traité complet, nous inclinerions vers la solution bénigne. La censure pour être encourue requiert en effet une faute grave, que la plupart des auteurs n'admettent pas dans l'espèce (1).

2° Si l'on détient simplement le livre, sans aucune des réserves indiquées, on tombe sous la censure : la loi ne prend pas en considération l'intention de l'agent ; elle prohibe simplement l'acte de la détention ; quel que soit le mobile qui détermine le détenteur, il n'importe. Ce que l'Église poursuit en pareille occurence, c'est la destruction du livre. « Etiam si nec legatur liber, neque legendi animo retineatur... singulæ ex his actionibus prohibentur ; neque lex respicit qua intentione fiat, sed absolute prohibet ne fiat, ne tales libri conserventur, sed destruantur. » (Suarez, *ibidem*). De ce principe découle la solution de quelques cas particuliers que nous passerons successivement en revue.

Peut-on, sans encourir la censure, conserver en dépôt un livre de ce genre, appartenant à autrui, ou bien confier le livre à autrui pour éluder la censure ?

1° Accepter en dépôt un pareil ouvrage, c'est commettre l'acte visé par la censure ; c'est simplement retenir le livre hérétique « retinere : » aussi les commentateurs n'hésitent pas dans l'application de la censure : « per hanc legem prohibitum est, quia qui custodit, pro illo tempore librum apud *se retinet.* » (Suarez, *ibidem.*)

Aussi, continuent les auteurs, on n'échappe pas à la censure en gardant un livre semblable, quand on ne comprendrait pas la langue dans laquelle il est écrit,

(1) St-Alph. *de Lib. Proh.* XI ; Layman, n° 7 ; Suarez, *ibid.* etc...

— quand ce serait pour en réfuter les doctrines (1), quand ce serait pour le relier et que le propriétaire n'aurait pas l'autorisation de garder ce livres, quand ce serait pour y ajouter des illustrations, quand enfin ce serait pour utiliser les feuilles, dans la vente des denrées commerciales (2); à plus forte raison si on prétendait pour vendre le livre lui-même. Le motif de ces conclusions, nous l'avons indiqué : la loi ne regarde pas les motifs de l'action, elle ne regarde que l'action elle-même, *la détention*, qui de sa nature peut entraîner les conséquences qu'elle veut prévenir. « Bulla *In Cœna*, absolute prohibet retentionem, et factum respicit non affectum : et intentio bona non potest cohonestare actum absolute prohibitum. » (Ferraris, v° *libri prohibiti*).

2° La situation se modifie dans le second cas, *lorsque l'on confie l'ouvrage condamné à qui serait muni de l'autorisation requise.*

a) Si le propriétaire s'engage à ne plus réclamer le livre, ou à ne le réclamer que lorsqu'il sera corrigé, ou du moins à ne le réclamer que lorsque lui-même sera nanti de l'autorisation, il n'encourt pas la censure : alors, dit saint Alphonse de Ligori, tout danger de lecture non autorisée disparaît : « in hoc videtur omnino cessare periculum legendi absque dispensatione. » (*Ibid.* cap. v). Dans ces diverses circonstances, l'abandon même momentané du droit de propriété fait qu'en réalité on ne retient pas le livre et qu'on évite la censure.

(1) « Libri prohibiti, donec expurgentur, possunt retineri. » (Propositio damnata ab Alexandro VIII).

(2) Incurrere quoque (excommunicationem) aromatarios et lanios, retinentes hos libros, quo aromata carnesve vendenda obvolvant. Quia vere retinent, et in causa sunt ut libri folia in plures distribuantur. (Sanchez, Reiffenstuel.)

b) Néanmoins, si en remettant le livre à un autre on ne stipule pas l'une des conditions sus-énoncées, et que par suite on se réserve explicitement ou implicitement le droit de le réclamer *ad libitum*, on n'échappe pas à la censure : le déposant et le dépositaire commettent l'acte réprouvé de la détention, le premier, en retenant le droit de propriété ; le second, à raison de la possession du corps du délit. « Non excusatur qui librum retinet, etiam nomine alterius... nec qui librum suum tradit alteri ad tenendum, quia retento sibi dominio, ipse etiam dicitur retinere, cum possit illum suo arbitrio repetere. » (S. Alph. *Ibidem.*)

Qui conserverait chez lui un livre hérétique, faute d'occasion pour le remettre à qui de droit, serait-il passible de la censure ? Cette hypothèse, qui dans les temps anciens pouvait avoir sa raison d'être, ne paraît guère devoir se réaliser aujourd'hui, la facilité des communications ayant partout simplifié les rapports avec les divers centres importants ; néanmoins, il peut se présenter des circonstances où le principe peut donner lieu à quelques applications pratiques ; par conséquent, nous dirons : 1° Si la détention se prolonge même pendant un temps notable, par suite d'oubli, faute d'occasion favorable ou de temps propice pour remettre le livre, on n'encourt pas la censure, on est même exempt de faute grave : « Qui etiam longiore tempore librum apud se retinet, donec opportunum tempus tradendi offeratur, excommunicationem non incurret neque, peccabit (1). »

Mais si la durée de la détention est de nature à faire soupçonner mauvaise volonté, négligence coupable ; si les âmes fidèles en sont scandalisées, le détenteur

(1) Layman, lib. II. CXV.7 — Castropalaus, Reiffenst.

pécherait mortellement et encourrait la censure. « Si tamen tandiu expectarent.. ut censerentur non velle consignare, peccarent mortaliter et incurrerent censuram (1). » Telle est la doctrine commune aux théologiens et aux canonistes.

Quid juris, lorsque à l'intention absolue de retenir le livre hérétique succède la résolution de s'en défaire ?

Si le temps écoulé dans l'intervalle des deux décisions contradictoires est assez considérable, on tombe sous la censure ; car les deux conditions requises s'y rencontrent : *le fait de la détention*, accompagné *d'un délai suffisant*, pour constituer la matière grave ; d'autre part, nous savons que le changement de volonté ne suffit pas pour délier quelqu'un d'une censure : il est nécessaire de faire intervenir l'absolution. Par conséquent, dans l'espèce, on est et on reste sous le coup de la sanction pontificale.

Si, au contraire, la détermination d'obéir aux ordres de l'Église est promptement substituée à l'intention première, par exemple, dans un délai de 24 à 48 heures, on peut conclure que l'excommunication est évitée. En effet, la disposition présente ne vise pas la volonté, les intentions du délinquant, mais seulement le fait de la détention, bien caractérisée dans son genre; or, une détention d'aussi courte durée ne constitue pas matière grave, *au point de vue pénal*, d'après les principes que nous avons admis plus haut; par suite, on peut conclure à l'exemption de censure, bien que la culpabilité soit grave *au point de vue moral*; car, pour bref qu'ait été le temps, la volonté formelle de violer la loi a existé : « Si autem haberent voluntatem absolute

(1) La Croix, l. VII. n° 348.

retinendi, et paulo post mutarent hanc voluntatem... peccarent quidem mortaliter, ratione habitæ absolutæ voluntatis retinendi contra gravem prohibitionem Ecclesiæ; at probabilius non incurrissent censuram, quia censura non incurritur ob voluntatem, sed ob ipsam retentionem (1). »

Ainsi, la loi positive humaine, qui ne juge que les actes extérieurs, tient à s'assurer de la malice intérieure des hommes; elle temporise avant d'en venir à l'application de ses redoutables sanctions ; devant la loi divine, qui s'applique aux faits intimes de la conscience, la culpabilité s'établit avec certitude par les seuls actes de la volonté.

Quelle est la procédure à suivre, quand il est question de livrer les ouvrages hérétiques ?

Ayant établi l'obligation de remettre à qui de droit les livres condamnés, il est à propos d'indiquer d'une manière précise les règles pratiques établies à ce sujet par l'Église : c'est là un point de droit ecclésiastique se rattachant étroitement à la question présente. Dans les premiers siècles de l'Église, et même jusqu'à l'invention de l'imprimerie, la procédure était simple et radicale; les livres hérétiques ou suspects d'hérésie étaient livrés aux flammes, les Actes des Apôtres en font foi : « Multi autem ex eis qui fuerant curiosa sectati, contulerunt libros, et combusserunt coram omnibus » (XIX, 19). — Dans le premier concile de Nicée, nous trouvons l'ordre de brûler les écrits d'Arius; la même mesure fut édictée au concile d'Éphèse contre Nestorius, et au concile de Chalcédoine contre Eutychès; ces exécutions salutaires étaient facilitées par le concours des rois et empereurs chrétiens qui prêtaient

(1) La Croix, loc. cit. n° 348. — Ferraris, ibidem — Sanchez.

main forte aux décisions conciliaires; aussi, pas un livre des anciens hérétiques n'a échappé à la destruction. « Ne vel unus quidem antiquorum hæreticorum liber supersit (1). »

Même à l'apparition des erreurs de Luther et de Calvin, après l'invention de l'imprimerie, on continua à user du procédé ancien, en livrant aux flammes par la main du bourreau les ouvrages hérétiques ; néanmoins à raison de la multiplication des livres, il fallut recourir à un procédé plus général. Le pape Léon X défendit sous peine d'excommunication d'imprimer des livres sans autorisation préalable ; enfin le Pape Jules III dans sa constitution *Cum meditatio*, et Pie IV, dans sa constitution, *Pro munere*, établirent l'obligation de *déférer aux inquisiteurs les livres hérétiques*.

C'est ce principe qui a été maintenu dans l'Église, avec des modifications imposées par les événements; nous allons l'examiner.

a) Les particuliers satisfont-ils aux lois pontificales, en brûlant eux-mêmes les livres hérétiques? Suarez affirme qu'en faisant ainsi justice de ces productions on est en règle avec la loi ecclésiastique consignée dans la Bulle *In cœna Domini*. En effet, dit le célèbre théologien, s'il y est défendu de *retenir* ces livres, il n'y est nullement prescrit de les détruire d'une façon plus que d'une autre ; quant aux dispositions du Répertoire des inquisiteurs, leur texte n'est pas absolu, il laisse le choix entre la destruction immédiate ou la remise aux inquisiteurs, (*Ibidem*).

Bon nombre de théologiens et de canonistes n'adoptent pas sans réserve ce sentiment ; ils considèrent

(1) Ferraris, Lib. Proh., Appendix § 11.

même comme coupables de péché mortel tous ceux qui sans grave motif se permettent de détruire ces sortes de livres. « Libros prohibitos propria auctoritate comburentes et ipsos non consignantes inquisitoribus, cum possunt sine gravi suo incommodo et periculo, *peccant mortaliter*, quia faciunt contra præceptum obedientiæ impositum a Julio III, et confirmatum a Pio IV (1). »

Si cette dernière conclusion paraît rigoureuse, par suite de la désuétude pratique dans laquelle ces prescriptions sont tombées dans nos contrées, il n'en est pas moins vrai qu'elle est très fondée en droit.

c) Sans doute, comme le dit Suarez, cette disposition ne pouvait se déduire autrefois, ni de la Bulle *In cœna Domini*, ni du répertoire des inquisiteurs ; aujourd'hui même, elle ne peut s'appuyer sur la Bulle *Apostolicæ Sedis* qui n'en fait pas mention : néanmoins ce point de procédure a été réglé par les constitutions pontificales que nous avons citées, et confirmé encore depuis par deux autres décrets d'Innocent XI datés, l'un de 1680 et l'autre de 1687. Nous ne citerons de ces actes que les seules paroles concernant l'obligation de consigner entre les mains des ordinaires les livres de ce genre : « Teneantur tradere atque consignare locorum ordinariis, vel inquisitoribus, qui exemplaria sibi tradita illico flammis aboleri curent. »

L'argument de Suarez ne tient donc pas devant ces dispositions pontificales si formelles ; nous ajouterons que la formule sans cesse renouvelée dans les jugements condamnatoires du Saint Office et de la Congrégation de l'Index, laisse bien peu de probabilité à cette opinion : il est de style, en effet, dans les décisions de

(1) Ibidem.

ces tribunaux, d'annexer au décret l'arrêté suivant : « Itaque nemo.. opus damnatum.. legere aut retinere: audeat, *sed locorum ordinariis aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus illud tradere teneatur...* »

c) Nous aurons occasion d'indiquer plus loin les motifs de cette procédure : pour le moment, qu'il nous suffise de conclure conformément aux principes maintenus par le Saint Siège.

Dans les pays où fonctionne le tribunal de l'Inquisition, par exemple en Italie, et même dans les pays où se trouvent établies des commissions canoniquement érigées pour procéder à l'examen des livres, nous croyons à l'obligation de déférer à leur barre les ouvrages hérétiques.

Cette conclusion est basée sur tous les textes de droit que nous venons de citer ; pour les autres arguments d'autorité ou de raison, nous nous contenterons de dire que telle est la doctrine communément reçue par les commentateurs. « In locis ubi viget officium inquisitionis contra hæreticam pravitatem, ut in Italia, Hispania, etc... tradi debent (libri) inquisitoribus, nec sufficit eos propria auctoritate comburere. » Schmalzgrueber cite en faveur de ce sentiment, à la suite du pape Jules III, Sanchez, Barbosa, Reiffenstuel, etc.

Dans les contrées où ces tribunaux ecclésiastiques ne sont pas institués, il est nécessaire, d'après les mêmes auteurs, qu'on les détruise ou qu'on les livre à ceux qui ont l'autorisation de lire et de garder les ouvrages condamnés. « In aliis locis, ubi inquisitionis officium non viget, sufficit *et necesse est* ut vel comburantur, vel tradantur alicui vel aliquibus qui specialem facultatem legendi aut retinendi libros hæreticos habent (1). »

(1) Schmalzgr. *De crim. opp. fidei*, p. 1 tit. VII n° 61.

Dans ce dernier cas, n'est-il pas préférable de remettre ces ouvrages aux bibliothèques des maisons religieuses ?

Cette thèse est soutenue avec nombreux arguments à l'appui par le docte Ferraris, suivi en cela par Bouix dans son traité de « Curia Romana. » En effet, dans les monastères il y a toujours des religieux munis de permissions spéciales; et dans les bibliothèques de ces maisons il y a un rayon réservé aux œuvres condamnés, le *Carcer hœreticorum*, ou l'*Infernus*, communément dit *Bibliothèque d'Enfer*. En confiant donc ces livres aux religieux, on ne viole aucune règle ; bien plus, on répond aux intentions de législateur mieux qu'en les détruisant soi-même. Car, 1° le motif pour lequel on a imposé aux possesseurs des livres hérétiques l'obligation de les remettre aux inquisiteurs ou aux évêques est notoire : c'est afin que ces derniers, mis au courant des progrès de l'erreur, pussent adopter les mesures nécessaires pour prémunir les fidèles contre cette pernicieuse contagion ; or, par la destruction des livres les intentions de la loi ne sont réalisées qu'à moitié ; par cette remise, au contraire, les religieux prenant soin de prévenir les intéressés, le but de cette législation spéciale est complètement atteint. — 2° Si tous les livres hérétiques étaient détruits immédiatement ou après une première lecture, comment réfuter l'erreur ? Comment faire ressortir les incohérences, les variations, les faussetés, les contradictions des hérésies successives, venant se heurter à l'inaltérable unité du dogme catholique ? 3° Enfin, par suite de ces exécutions, les autorisations accordées par le souverain pontife, pour lire et conserver les livres prohibés, deviendraient nulles et illusoires : « Si, ut volunt aliqui, juxta corticem textus, quivis liber

prohibitus, postquam ab aliquo lectus est, non amplius retineri posset sed statim comburi deberet seu consignari ad comburendum... superfluæ et inutiles redderentur facultates et licentiæ... concedi solitæ. » *Ibid...* Dans les limites indiquées plus haut, nous ne voyons aucun inconvénient à nous rallier à cette doctrine: de nos jours surtout, où les idées les plus dangereuses se multiplient en se diversifiant, ce système ne peut présenter que d'excellents résultats ; d'autant plus qu'il n'est en opposition avec aucune des règles de l'Église.

II

... Imprimentes... libros eorum apostatarum et hæreticorum.

A la suite des lecteurs et des détenteurs, arrivent dans l'énumération de la Bulle *Apostolicæ Sedis*, les *imprimeurs* de ces sortes d'ouvrages.

L'auteur du livre lui-même est-il compris dans cette censure?

Il semblerait qu'en toute rigueur on devrait répondre par la négative, puisque le texte ne parait viser que les imprimeurs proprement dits. Cependant les auteurs sont unanimes pour adopter l'affirmative, « nullo contradicente, » dit Suarez. L'auteur, en effet, peut être considéré comme le principal moteur, l'instigateur premier de tout le travail ; de plus, les édits des inquisiteurs, en établissant les catégories de ceux qui sont visés par ces termes, y fait figurer non seulement les imprimeurs, mais aussi ceux qui donnent les ordres d'impression.

Quels sont encore ceux qui, de ce chef, encourent l'excommunication?

Tous ceux qui concourent prochainement et matériellement au travail de l'impression. — 1° Le propriétaire de l'imprimerie, quand il ne prêterait pas le concours immédiat d'un travail personnel ; d'après l'interprétation générale des auteurs, il est compris dans cet article, « in communi modo loquendi, ille dicitur imprimere, et ita impressor vocatur. »

2° Tous les ouvriers subalternes dont le travail est nécessaire pour la mise en œuvre de la presse : les compositeurs, les metteurs en page, conducteurs, margeurs, receveurs et mécaniciens. Ces divers points sont également admis par tous les commentateurs.

Les correcteurs d'épreuves sont-ils impliqués dans cet article ?

Sans doute on ne saurait les ranger sous la rubrique des imprimeurs : car leur travail ne saurait être considéré comme une coopération prochaine et réelle de l'acte d'impression ; aussi, malgré le sentiment contraire de quelques théologiens, nous ne les considérons pas comme atteints de ce chef ; seulement, il est difficile de ne pas les comprendre dans l'extension de cet article, comme lecteurs d'ouvrages prohibés. « Multi excusant correctorem..; ego vero addo... non posse excusari ab actu *legendi*... ut per se constat. » (Suarez. *ibidem.*).

La même décision s'applique aux copistes qui transcrivent ces sortes d'ouvrages, c'est l'opinion commune.

III

... *Quomodolibet defendentes*... Ce dernier article frappe d'excommunication ceux qui prendront la défense de ces livres, de quelque façon et sous quelque prétexte que ce soit.

Encourrait-on la censure, en faisant l'éloge d'un ouvrage ainsi condamné ?

Si l'éloge ne s'adresse qu'au talent de l'écrivain, à son style, et qu'on y formule des réserves pour le déplorable aveuglement d'une intelligence égarée, il est certain qu'on ne tombe pas sous les censures. Néanmoins, il n'est pas prudent d'exciter, par des louanges à l'adresse des hérétiques, la curiosité du public prompte à s'enflammer pour tout ce qui flatte l'esprit d'indépendance.

Si l'éloge est tellement outré qu'il en rejaillisse de l'odieux sur l'autorité ecclésiastique qui a cru devoir censurer l'ouvrage, on se trouve dans un des cas visés par l'article : car, c'est bien là prendre, quoique d'une manière indirecte, la défense d'un livre spécialement prohibé. « Si laus sit tanta... ut illo modo indicetur non debuisse talem librum prohiberi.., erit quædam prohibita defensio. » Suarez, *ibidem.*; Ferraris, n° 65.

Si l'on prend la défense d'un pareil ouvrage en soutenant la doctrine qui y est exposée, ou en essayant de répondre aux arguments que les auteurs catholiques lui opposent, on tombe sous la censure ; et d'après la teneur de la Bulle *In cœna Domini* pour aucun prétexte, pour aucun motif, pareil fait ne pourrait être soustrait aux sévérités de l'Église ; que le patronage ainsi donné à l'erreur soit public ou privé, il n'importe : « quomodolibet defendentes ex quavis causa, publice, vel occulte, quovis ingenio, vel colore (1). » Cette inter-

(1) Nous tenons à faire observer que surtout depuis la publication de la Constit. *Ap. Sedis*, qui ne mentionne pas les indications anciennes, « *etiam disputationis et exercitationis causa*, » nous ne voulons pas outrer ces prohibitions : ainsi, on ne pourrait aujourd'hui condamner quelqu'un qui pour mieux préciser les points doctrinaux, argumenterait, *servatis servandis*, en prenant pour thèse

prétation de l'antique bulle est unanimement acceptée par les commentateurs de la dernière constitution. Il en est de même lorsque la protection donnée à l'ouvrage consiste dans l'un des faits suivants : user de fraude ou de violence pour que l'ouvrage de l'hérétique ne soit point déféré aux tribunaux ecclésiastiques; empêcher que la sentence ne soit mise à exécution ; dérober aux recherches le livre incriminé ; telle est la doctrine commune des théologiens. « Per ly *defendentes*, ad incurrendam censuram intelliguntur et veniunt omnes qui quocumque prætextu vel causa librum hæretici, quatenus talem, defendunt et tuentur verbis vel factis... abscondendo illum, aut impediendo ne inquisitoribus tradatur, aut ne comburatur et hujusmodi. » (Sanchez, n° 58.)

Est-il interdit par les canons, d'engager discussion avec les hérétiques, ou avec ceux qui défendent leurs doctrines ?

Le droit ecclésiastique s'est occupé de cette question, les commentateurs en ont fait l'objet d'études approfondies, et nous croyons fort opportun de préciser ici les principes qui régissent ce point d'une importance très pratique, même de nos jours.

1° S'agit-il *d'une discussion privée*, inopinément soulevée ? dans ce cas, si le catholique se sent insuffisamment armé contre les subtilités d'un audacieux sophiste, il est tenu, de *par la loi naturelle*, de refuser la lutte. Comme le dit Suarez, on ne peut attendre aucun bon résultat d'une controverse engagée dans ces conditions : « ex hac disputatione cum hæreticis, non potest fructus moraliter sperari circa ipsos, et aliunde timeri potest simplicium fidelium nocumentum. »

les doctrines jansénistes sur la grâce ou les erreurs gallicanes sur l'autorité doctrinale du souverain pontife.

Nous avons de plus une défense insérée dans le Corps du Droit, interdisant ces sortes de discussions sous peine d'encourir l'excommunication *ferendæ sententiæ*. « Inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat *publice* vel *privatim* de fide catholica disputare : qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur (1). » Aussi, dans ces circonstances, un véritable catholique se contentera d'opposer aux témérités hétérodoxes, l'affirmation simple et vigoureuse de sa foi.

Néanmoins, si le catholique ainsi inopinément surpris espère pouvoir confondre l'hérétique, il est admis par tous les commentateurs qu'il peut défendre sa foi ; et ce, nonobstant le caractère général de la défense édictée dans la décrétale précédente ; car elle n'a pas son application en pareille occurence. Ce cas peut se réaliser surtout de nos temps, où l'on est sans cesse exposé à rencontrer des sectaires disposés à abuser du silence des chrétiens (2). Aussi, dit l'apôtre saint Paul, il faut combattre les contradicteurs de sa foi : « esse oportere amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possit eos qui contradicunt arguere. » Saint Pierre dit à son tour : « parati ad satisfactionem, omni poscenti rationem de ea quæ vobis est fide et spe. »

Mais, comme nous l'avons dit, pareille attitude requiert chez celui qui l'adopte une science sérieuse, et l'espoir de réfuter les objections de l'adversaire.

2° Est-il question de controverses publiques, par exemple de conférences, de discussions à heure convenue ? 1° elles sont *en principe général* entièrement

(1) Cap. *Quicumque*. 2. De hæret. in VI°.

(2) Lequeux. *de Judiciis*. 1356. — *Theologia Tolosana*. Præcepta Decalogi.

interdites aux laïques : la disposition du *Corpus juris* que nous avons citée ne laisse planer aucun doute sur ce point : « inhibemus, ne cuiquam laicæ personæ liceat, *publice vel privatim*, de fide catholica disputare. » Seule, une nécessité urgente, ou un ordre des supérieurs ecclésiastiques, pourrait autoriser l'exception.

3° S'agit-il de clercs versés dans la connaissance des questions ecclésiastiques? certaines conditions sont absolument requises pour la licéité du fait. 1° Une conviction inébranlable unie à une doctrine sûre (1). Cette première condition relève du droit naturel aussi bien que du droit positif : elle est donc absolument requise dans la personne qui s'engage dans la controverse. 2° La seconde condition concerne l'hérétique lui-même : il est nécessaire que l'on puisse présumer l'amendement de l'hérétique, car, sans cet espoir, toute tentative devant être vaine, il faudrait appliquer le précepte de saint Paul : « *hæreticum hominem*, *post unam et secundam correctionem devita* ». 3° La troisième condition regarde, d'après saint Thomas, les auditeurs eux-mêmes : les hommes éclairés sur les points de doctrine peuvent y assister, car ils ne peuvent que bénéficier de ces discussions. Les chrétiens dont la foi peut avoir été ébranlée par les sophismes antérieurs, peuvent également y prendre part : l'hésitation dans la défense et le silence devant les objections leur nuiraient souverainement, « taciturnitas vel timor disputationis magis posset nocere ». Pour les fidèles qui vivent dans une foi sereine, à l'abri des assauts ennemis, l'Ange de l'École n'admet pas qu'ils soient témoins de ces discussions publiques ; on pourrait ainsi

(1) *Summa theol.* 22ᵃ quæst. 2.

les exposer au danger d'errer ; car les difficultés sont toujours mieux saisies que les réponses des apologistes. 4° La discussion ne doit pas dégénérer en tournoi d'éloquence, en disputes acrimonieuses, ou bien en personnalités blessantes : elle doit consister dans l'exposé de la doctrine, d'après les vrais principes. « Apostolus non prohibet totaliter disputationem : sed inordinatam, quæ magis contentione verborum quam firmitate sententiarum (1)... » 5° A raison de l'honneur de la religion toujours engagé dans ces controverses publiques, il appartient aux évêques d'apprécier les circonstances de temps, de lieu, et de personnes aptes à ces débats : à eux revient également le droit de les autoriser ou de les interdire. « Quantum ad disputationem *publicam*, non putamus absque licentia episcopi eam suscipi posse etiam a cléricis, quia multum refert ad religionis honorem (2). »

De quelle manière procèdent, dans la condamnation des livres, les tribunaux de l'Inquisition et de l'Index?

Comme complément de cette étude sur les livres hérétiques, et aussi comme réponse aux accusations injustes d'intolérance et de fanatisme proférées quotidiennement contre l'Église, nous croyons devoir traiter succinctement cette question.

Ce même motif détermina l'illustre Pape Benoît XIV à promulguer la constitution *Sollicita ac provida* qui est restée le code de procédure règlementant la présente matière. « Compertum est nobis, atque exploratum, multas librorum proscriptiones, præsertim quorum auctores catholici sunt, publicis aliquando in-

(1) *Ibid.* 2ª 2ᵉ quæst. 10. art. 7.
(2) Lequeux, *ibidem.*

justisque querelis in reprehensionem adduci, tanquam si temere ac perfunctorie in tribunalibus nostris ea res ageretur (1). » L'exposé sommaire des règles édictées à cette occasion suffira pour témoigner des minutieuses précautions du S. Siège dans ces examens si délicats, en même temps que de la grossière ignorance de ceux qui accumulent contre lui ces calomnies haineuses.

1° *Règles concernant la Sacrée Congrégation de l'Inquisition.*

Le Pape lui-même se réserve le titre de *Préfet* de cette Congrégation.

Le tribunal de l'Inquisition est composé de cardinaux versés dans toutes les questions de la théologie, du droit et de l'administration ecclésiastique : un prélat de la curie leur est adjoint, comme assesseur ; un maître en théologie, de l'ordre des dominicains, comme commissaire ; un certain nombre de clercs séculiers et réguliers, comme consulteurs ; et enfin d'autres clercs instruits, comme qualificateurs des ouvrages.

L'un des consulteurs ou des qualificateurs est chargé de l'examen approfondi du livre dénoncé ; le résultat de cet examen doit être consigné par écrit, avec indications précises des propositions et des pages censurées ; puis le livre est adressé à chacun des consulteurs, avec les observations du réviseur ; les consulteurs formulent leur avis sur le livre et sur la censure, dans la réunion du lundi au S. Office ; à la suite, le livre, la censure et l'avis des consulteurs, sont transmis aux cardinaux qui en décident dans leur réunion du mercredi, au couvent de la Minerve. C'est alors que l'assesseur soumet toutes les pièces au jugement définitif du Souverain Pontife.

(1) Bullarium Bened. XIV. *Sollicita*, § 2.

Quand il est question de la condamnation du livre d'un catholique, les formalités sont encore plus rigoureuses ; lors même que le premier censeur et à sa suite les consulteurs seraient du même avis, il est de tradition, avant de condamner le livre, de le déférer à un censeur spécial, à qui on laisse ignorer le nom du premier réviseur, afin de ménager sa liberté d'appréciation. Si les jugements des deux réviseurs concordent, ils sont déférés aux cardinaux qui en délibèrent ; s'ils diffèrent, on choisit un troisième réviseur. Dans le cas où le troisième avis se rapproche de l'un des précédents, les cardinaux délibèrent immédiatement ; s'il est divergent, on fait voter tous les consulteurs auxquels on fait part de cette troisième discordance ; enfin, ce vote est transmis aux cardinaux *ad pronunciandum*; et le jeudi la question est définitivement tranchée devant le Pape, à l'instance de l'assesseur.

2° *Règles concernant la S. Congrégation de l'Index.*

Cette Congrégation possède cumulativement avec la précédente le droit d'examiner, de proscrire, de corriger ou d'autoriser les livres.

1° Elle est composée de cardinaux éminents dont l'un est le Préfet de la congrégation ; le maître du Sacré Palais en est l'assistant à vie ; le secrétaire appartient à l'ordre des Frères Prêcheurs. Les consulteurs sont des prêtres séculiers ou réguliers indifféremment.

2° La congrégation de l'Index, uniquement préposée à la censure des livres, n'a pas de réunions aussi fréquentes que celles du S. Office. Aussi le secrétaire a mission de recueillir les dénonciations et de faire les enquêtes sur les motifs de la condamnation proposée, avec l'aide de deux consulteurs ; si, à la suite d'un

premier rapport, le livre paraît mériter censure, on fait choix d'un consulteur versé dans la partie, afin d'avoir son avis motivé.

Cet avis motivé scrupuleusement est soumis à la réunion des consulteurs convoqués à la demande du secrétaire : le maître du Sacré Palais assiste à cette assemblée, accompagné de six autres consulteurs ; le secrétaire transmet toutes les pièces du procès à la congrégation des cardinaux, et provoque, à l'instar de l'assesseur, le jugement définitif du Souverain Pontife.

3° Quand il est question de la condamnation de l'écrit d'un catholique digne d'égards, on ne prononce qu'un jugement conditionnel, *donec corrigatur;* de plus, on ajourne, s'il est possible, la publication de la censure, pour traiter avec l'auteur ou son fondé de pouvoirs, des corrections à insérer : si l'auteur souscrit aux modifications indiquées, la condamnation est supprimée.

4° Au § 10 de cette constitution magistrale *Sollicita*, le Pape Benoît XIV examine la difficulté soulevée contre la procédure : à savoir, que ces tribunaux condamnent sans que l'inculpé soit admis à se défendre. Mais, comme nous l'avons dit, l'accusation tombe à faux, pour ce qui concerne les catholiques méritants qui sont entendus : « quando res sit de auctore catholico, aliqua nominis et meritorum fama illustri.... vel auctorem ipsum suam causam tueri volentem audiat, vel unum de consultoribus designet, qui *ex officio* operis patrocinium defensionemque suscipiat. » Pour les autres auteurs, comme il n'est nullement question de l'honneur de leur personne, mais bien de la nature de leur enseignement et du mal qui peut en résulter pour les fidèles, il appert que la nécessité de citer devant le tribunal ecclésiastique les auteurs de ces

ouvrages, ne se fait nullement sentir ; d'ailleurs, souvent le péril presse, et il est urgent qu'une décision intervienne, pour prévenir le scandale public. Après cet exposé sommaire, nous sommes bien autorisés à demander s'il existe un tribunal humain, présentant des garanties plus sérieuses, des conditions de science, d'impartialité, de contrôle, comparables à celles que nous avons signalées ? Nous pourrions compléter encore ces indications par la nomenclature des recommandations minutieuses imposées comme règles, par le même Pontife, aux divers rapporteurs et consulteurs de ces congrégations ; mais nous en avons assez dit pour tout esprit qui n'est pas irrémédiablement prévenu : d'ailleurs de plus grands développements sur ce sujet n'entrent pas dans le cadre du présent commentaire.

Dr B. Dolhagaray.

LE DIVORCE

Depuis que, au mépris de la loi divine, le divorce légal a été rétabli en France, on a publié sur ce sujet un grand nombre d'articles plus ou moins contradictoires. Le Saint Siège, interrogé à plusieurs reprises, a parlé, et chacun a interprété ses décisions en sa faveur.

Après tant d'autres, nous avons voulu dire un mot de cette question, au point de vue pratique, en nous demandant quels sont en particulier les devoirs du juge, de l'avocat, du maire et des époux en présence du divorce.

Nous n'avons pas la prétention de mettre tout le monde d'accord et nous soumettons humblement nos pensées au jugement infaillible de la Sainte Église, notre mère.

§ I. — Quels sont les devoirs du juge?

Les devoirs du juge civil ont été déterminés par deux documents authentiques, concernant la France : l'instruction du 25 juin 1885 et le décret du 27 mai 1886. La doctrine qu'ils renferment peut se résumer dans les propositions suivantes :

I. Le Saint Siège, à raison des graves difficultés dans lesquelles pourraient se trouver les juges catholiques, *tolère* qu'ils admettent les causes matrimoniales portées devant eux, qu'ils les entendent et portent

ensuite la sentence. Cette tolérance n'est pas une reconnaissance explicite de la compétence du tribunal, et elle ne donne pas force de chose jugée à la sentence, mais elle délivre la conscience du juge que la nécessité contraint à retenir la cause, et ne l'oblige pas à se démettre de sa charge.

II. La même tolérance est subordonnée à plusieurs conditions :

a) Le juge doit professer publiquement la doctrine de l'Église sur le mariage, et sur la compétence exclusive des juges ecclésiastiques dans les causes matrimoniales. Pour mettre sa conscience à l'abri de toute faute, le juge doit reconnaître intérieurement qu'il n'a aucun pouvoir propre pour juger les causes matrimoniales, et qu'il ne peut faire abstraction du sacrement pour s'occuper uniquement du contrat. D'autre part, pour éviter tout scandale, le juge doit professer publiquement sa foi.

b) « Pourvu que, soit par rapport à la validité et à la nullité du mariage, soit relativement à la séparation de corps, causes dont ils sont obligés de connaître, ils (les magistrats et les avocats) soient ainsi disposés que jamais ils ne rendent et ne concourent à faire rendre une sentence contraire au droit divin ou au droit ecclésiastique. » Cette condition est renfermée mot pour mot dans l'Instruction du 25 juin 1885. Prise dans son sens obvie, celui que beaucoup d'auteurs ont adopté et qui est confirmé par le décret du 27 mai 1886, elle signifie qu'il est défendu à un juge de porter une sentence de divorce toutes les fois que le mariage célébré devant l'Église n'a pas été dissous par l'autorité ecclésiastique, quelles que soient d'ailleurs les difficultés qui se rencontrent et les nécessités qui s'imposent.

En appliquant ces principes aux cas pratiques, on peut établir les règles de conduite suivantes :

1° Lorsque les époux ne sont pas unis par le mariage religieux, mais uniquement par le contrat civil, le juge peut prononcer le divorce : il n'y a pas là une cause ecclésiastique ;

2° Si le mariage religieux est nul, le juge devra d'abord pousser les parties à faire déclarer la nullité du mariage par l'autorité ecclésiastique ;

3° Si les parties n'y consentent pas, ou si le mariage est valide et qu'on ne puisse invoquer aucun motif canonique pour le faire dissoudre, le juge repoussera toute demande en divorce, lorsqu'il se trouvera en présence de quelque doute de droit ou de fait, ou bien quand les causes de divorce ne seront pas suffisamment établies. Parmi ces causes, il en est qui sont laissées à l'appréciation du juge, comme les injures et les coups : il devra toujours les regarder comme insuffisantes. D'autres, au contraire, comme l'adultère, lorsqu'elles sont juridiquement établies, obligent civilement le juge à prononcer le divorce. La loi cependant lui ordonne de tenter encore une réconciliation entre les époux et sa conscience lui fait un devoir d'employer tous les moyens en son pouvoir pour y parvenir.

4° Si toute réconciliation est impossible et qu'il y ait nécessité légale de prononcer le divorce, le juge doit, ou céder sa place pour ne pas porter une sentence contre l'Église, ou s'adresser au Saint Siège par l'intermédiaire de son évêque pour se faire tracer la ligne de conduite : « In casibus dubiis vel difficilioribus suum quisque ordinarium adeat, ejus indicio se dirigat, et, quatenus opus sit, per ejus medium, ad Apostolicam Pœnitentiariam recurrat, » dit l'Instruction de 1885.

Deux remarques sont ici absolument nécessaires.

1° Cette instruction n'est adressée qu'aux évêques français et par conséquent elle ne concerne que la France. Nous en avons une preuve authentique dans la déclaration adressée par le nonce apostolique de Bruxelles, Mgr Ferrata, au prince de Chimay :

14 Septembre 1886.

Prince,

Votre Excellence a bien voulu m'entretenir, il y a quelques jours, d'un décret de la S. Congrégation du Saint Office, en date du 27 mai de cette année, qui répond à certaines questions posées par des Évêques français, au sujet de la loi du divorce récemment rétablie en France.

Vous m'avez fait observer que ce décret, reproduit par les journaux de Belgique, avait soulevé des discussions dans la presse et fait naître certaines appréhensions qu'il serait utile de voir calmer par une déclaration de l'autorité compétente.

Je me suis empressé de porter à la connaissance du Sain-Siège les observations de Votre Excellence, en priant vivement, de son côté, Son Éminence le Cardinal Secrétaire d'Etat de vouloir obtenir du Saint Père une déclaration qui fût de nature à éclairer les esprits sur la question dont il s'agit.

A la suite de ma demande, Son Eminence vient de me faire savoir, d'après les ordres de Sa Sainteté, que la Congrégation du Saint Office a déclaré que le décret du 27 mai ne concerne pas la Belgique et que, par conséquent, rien n'est modifié en ce pays en ce qui touche la matière du divorce.

C'est avec un vif plaisir que je fais à Votre Excellence cette communication, et je la prie en même temps d'agréer les nouvelles assurances de ma très haute considération.

✠ Dominique,
Archevêque de Thessalonique,
Nonce apostolique.

A S. E. le prince de Chimay,
Ministre des affaires étrangères.
Bruxelles.

Avant la publication de cette lettre, M. Waffelaert écrivait dans la *Nouvelle Revue Théologique* : « Je suis autorisé par une personne qui a qualité pour cela, à déclarer que, pour ce qui regarde la Belgique, personne ne doit s'inquiéter de la réponse disciplinaire donnée pour la France, et que les magistrats catholiques peuvent, en Belgique, continuer à suivre la ligne de conduite tenue jusqu'ici (1). »

2° Les deux documents que nous analysons ne touchent pas la question doctrinale. Ils défendent aux magistrats français de prononcer le divorce quand il y a légitime mariage, mais ils ne disent pas que la sentence de divorce soit *essentiellement* mauvaise, de sorte qu'il ne soit jamais permis, dans aucune circonstance, à aucun juge, de le prononcer.

Nous ne sommes ni les premiers ni les seuls à interpréter ainsi les documents cités.

Cette thèse a été défendue par un certain nombre de théologiens et de canonistes. Nous citerons le *Professeur de théologie*, auteur de deux articles parus dans l'*Univers* (2), M. Planchard, vicaire général d'Angoulême (3), M. Waffelaert (4). On pourait apporter d'autres témoignages encore ; mais ceux-là suffisent.

Rien, en effet, soit dans l'*Instruction*, soit dans la question posée au Saint Siège, soit dans la réponse donnée n'indique que l'on soit nécessairement en présence d'un point doctrinal. Les évêques demandent si une sentence qui ferait abstraction du sacrement de mariage pour ne considérer que le contract civil, serait contraire au droit divin *ou* au droit ecclésiastique ? La

(1) *Nouv. Revue Théol.* t. XVIII, p. 502.
(2) 4 octobre 1886.
(3) *Nouvelle Revue Théol.* t. XVIII, p. 501.
(4) Ibid., p. 503.

question est disjonctive ; mais la réponse, étant donnée d'une manière générale, ne peut pas plus être appliquée à l'un qu'à l'autre des membres de la phrase. Elle déclare seulement que la sentence est illicite, sans dire en vertu de quelle loi, divine ou ecclésiastique.

Mais la décision du Saint Office concernant la Belgique nous donne de la difficulté. En Belgique, si nous avons bien compris M. Waffelaert, on suit précisément la pratique indiquée dans les questions posées par les évêques français, et cela depuis de longues années, sans que les évêques ni le Saint Siège aient protesté. C'est ce qui explique l'émotion causée dans ce pays par la décision du 27 mai 1886. Or le Saint Office déclare « que le décret du 27 mai ne concerne pas la Belgique et que, par conséquent, rien n'est modifié en ce pays en ce qui touche la matière du divorce. » Mais si l'Église peut, à son gré, limiter ses lois disciplinaires par rapport aux États, elle ne peut pas accorder de dispense pour les lois divines qui s'imposent à tous les hommes et dans tous les lieux. Par conséquent, dès lors que la même pratique est authentiquement condamnée en France et tolérée en Belgique, c'est qu'elle n'est pas essentiellement mauvaise.

Notre intention n'est assurément pas de demander au Saint Siège les motifs de cette diversité de conduite. Humblement soumis à toutes ses décisions doctrinales ou disciplinaires, il nous suffit d'y voir un ordre pour y donner notre adhésion complète. Toutefois on ne manque nullement au respect dû aux décisions de l'Église en cherchant à en connaître la nature précise.

Nous croyons donc que l'Instruction de 1885 et le décret de 1886 renferment une défense disciplinaire pour la France, que l'on ne peut pas appliquer à

d'autres pays. Chez nous, il s'agit d'introduire la peste du divorce : il est du devoir de l'autorité ecclésiastique de s'y opposer par tous les moyens qu'elle jugera opportuns. En d'autre pays où le divorce existe depuis longtemps, par exemple en Belgique, les fidèles ne sont plus scandalisés par une pratique qui a pénétré profondément dans les mœurs ; c'est ce qui explique une tolérance plus grande de la part du Saint Siège.

Cette tolérance, le Saint Siège l'étendra-t-il à la France ? L'Instruction de 1885 conseille aux juges de recourir à la Sacrée Pénitencerie par l'intermédiaire des évêques, *in casibus dubiis aut difficilioribus*. Or, si nous en croyons certains renseignements (1), dans ses réponses particulières, le Saint Siège se départirait un peu de la rigueur des Instructions générales. C'est que, d'une part, à cause de la multiplicité des demandes de divorce, la situation des juges catholiques devient de plus en plus difficile, et que, d'autre part, l'enseignement catholique sur la nature du divorce pénètre de plus en plus parmi les fidèles. Ainsi disparaît peu à peu la raison de scandale qui semble avoir été le motif des premières défenses.

Si d'ailleurs l'on considère qu'il s'agit non seulement d'éviter un inconvénient grave, personnel au magistrat qui serait sans cela dans la nécessité d'abandonner sa place, mais encore qu'il s'agit de ne pas compromettre le bien public, en éloignant les magistrats consciencieux et les exposant à la destitution, pour céder la place à des hommes pervers et sans conscience, on comprend parfaitement la condescendance de l'Église.

(1) Notre solution n'a de valeur qu'autant que ces renseignements sont exacts. Aussi nous ne la donnons que comme une hypothèse.

Il n'y a pas non plus de scandale à craindre, soit à l'égard des demandeurs de divorce, soit à l'égard des autres personnes, puisque tout le monde saura facilement que le magistrat n'agit pas par conviction mais par contrainte, qu'il est simplement l'instrument du législateur pour appliquer la loi, et que d'ailleurs son acte est reconnu n'avoir aucune efficacité devant Dieu et devant la conscience.

Il est vrai que le divorce produit des effets déplorables, soit par rapport aux époux, soit par rapport aux enfants, et que, si le prononcé du divorce n'est pas intrinsèquement mauvais en lui-même, il est condamnable à cause de ses effets. Cela nous amène à examiner une question fort intéressante, à savoir : la nature de la coopération du juge à l'acte du demandeur en divorce, et les motifs qui pourraient la légitimer, étant donné qu'il n'y eût pas une défense positive de l'Église ou qu'elle fût levée.

Dans un article publié par M. Waffelaert, avant que la question fût soulevée chez nous, et qui ne visait que l'état de chose existant en Belgique, nous trouvons une solution à ces deux difficultés.

« Le juge qui prononce le divorce est-il dans le sens strict du mot coopérateur de l'effet en question ? Si nous le considérons comme coopérateur du législateur dont il applique la loi, il y a coopération dans le sens strict du mot, c'est-à-dire qu'il est vraiment cause morale, partielle, du mauvais effet produit par le législateur qui est cause morale principale. Mais si nous considérons, comme nous le faisons ici, la coopération du juge par rapport aux conjoints qui demandent le divorce, et aux effets mauvais dont ceux-ci sont les agents principaux, il y a certes coopération positive, vraie causalité dans l'ordre moral, mais ce n'est pas

proprement une causalité *partielle*, c'est une causalité dans un ordre différent mais total : c'est autoriser l'action mauvaise de l'agent principal, sans coopérer proprement, c'est-à-dire partiellement à celle-ci. C'est la coopération que les théologiens appellent *consensus*, et qui, dans le cas présent, se réduit, à notre avis, si péché il y a, au péché de scandale direct : lequel comprend un péché contre la charité et de plus toutes les espèces de péchés dont il est cause dans l'agent principal..La coopération ainsi définie n'est évidemment que médiate ; elle n'est pas prochaine, car les mauvais effets restent toujours dépendants de la mauvaise volonté des conjoints. Son efficacité est certaine en elle-même. C'est-à-dire que la coopération autorise bien certainement et sanctionne en quelque sorte la conduite mauvaise et tous ses effets, si les conjoints le veulent bien ainsi. Comme cependant ceci dépend de leur mauvaise volonté, l'effet mauvais à produire étant plus ou moins certain ou probable suivant les circonstances, on devra mesurer suivant ces mêmes circonstances le degré d'efficacité de la coopération. On admettra d'ailleurs très facilement que si le juge s'abstient, un autre prendra sa place (1). »

M. Waffelaert se demande ensuite quels sont les motifs qui peuvent légitimer la coopération du magistrat. Il en énumère trois :

1° La bonne intention d'empêcher un autre de coopérer formellement en prononçant le divorce de plein gré et avec mauvaise intention. 2° La nécessité où se trouve le magistrat d'agir ou de céder sa place, à son détriment personnel. 3° La raison de bien public ; si tous les magistrats catholiques sont obligés de donner

(1) *Étude sur la coopération*, p. 66 et ssq,

leur démission, l'administration de la justice sera entre les mains d'hommes sans conscience et le bien public en souffrira. Les deux premières raisons, qui n'ont pas à elles seules une force suffisante pour excuser l'acte du magistrat, viennent corroborer la troisième.

Lors même que ces trois raisons existeraient, le magistrat doit encore veiller à dissiper le scandale qui pourrait résulter de son acte, en déclarant publiquement quels en sont le caractère et la portée.

§ II. — Quels sont les devoirs de l'avocat ?

I. Toutes les fois qu'il y a eu entre les parties un mariage religieux, la cause est du ressort de l'autorité ecclésiastique et les tribunaux civils sont incompétents, de sorte qu'il n'est pas permis à un avocat de la traiter devant eux. Cependant, en France, le Saint Siège tolère que les avocats traitent des causes matrimoniales devant les juges civils. Cette tolérance est due à la nécessité des temps.

II. Si l'avocat est chargé de défendre le lien matrimonial, son rôle ne présente aucune difficulté au point de vue de la conscience. Toutefois le Saint Siège lui rappelle qu'il ne doit rien faire qui soit contraire au droit ecclésiastique et au droit naturel. Cette réserve est insérée dans une réponse adressée le 22 mai 1860 à l'évêque de Southwark, et le 3 avril 1877 à l'évêque de Saint-Gall : « Utrum advocatus catholicus possit defendere causas partis conventæ contra actorem vinculi solutionem exquirentem ? — Responsum fuit : Dummodo episcopo constet de probitate advocati, et dummodo advocatus nihil agat quod a principiis juris naturalis et ecclesiastici deflectat, posse tolerari. »

III. Est-il permis à l'avocat de soutenir une demande

en divorce? S'il s'agit d'un mariage dont la nullité a été déclarée par l'autorité ecclésiastique, il est permis à un avocat de demander le divorce devant le tribunal civil. Il en est de même quand il n'y a eu aucun mariage religieux. Comme dans ces cas le prononcé du divorce ne porte aucune atteinte au lien matrimonial et qu'il n'a que de bons effets, il est permis de le demander.

S'il s'agit d'un mariage valide, l'Église interdit aux avocats d'en demander la dissolution aux juges civils. La défense se trouve mentionnée en termes formels dans l'Instruction de 1885. Quelle conduite devra alors tenir un avocat auquel on voudrait confier une semblable affaire? Elle variera suivant que l'avocat sera demandé par les parties, ou qu'il sera nommé d'office par le bâtonnier de l'ordre.

Tout avocat est libre d'accepter ou de refuser une cause qui lui est présentée par des particuliers. Si, après l'avoir étudiée, il la trouve injuste, il est de son devoir de la refuser. Il y a donc entre lui et le juge une grande différence : celui-ci est obligé de siéger, de garder la cause à sa barre et de prononcer une sentence ou de renoncer à sa place; il n'en est pas de même pour l'avocat. Aussi ne croyons-nous pas que le Saint Siège se départe en rien de la défense qu'il a a faite aux avocats de soutenir une action en divorce, comme il l'a fait en certaines circonstances pour les juges.

La réponse n'est pas la même, s'il s'agit d'un avocat nommé d'office par le bâtonnier de l'ordre, parce qu'il n'est pas libre d'accepter ou de refuser. Comme cette question a été traitée d'une façon magistrale par un avocat catholique, nous lui emprunterons la réponse, bien qu'elle soit un peu longue.

« La loi sur l'assistance judiciaire, en accordant aux indigents le droit de plaider sans exposer de frais, prescrit au bâtonnier de désigner dans chaque affaire un avocat d'office.

» Cette charge incombe ordinairement aux avocats stagiaires, qui reçoivent ainsi mission de prêter gratuitement leur concours aux plaideurs pourvus de l'assistance.

» Les demandeurs en divorce sont toujours nombreux parmi les plaideurs auxquels l'assistance est accordée : quelle doit-être la conduite de l'avocat désigné d'office pour soutenir une demande de cette nature ?

» On connaît sur ce point les décisions de la cour de Rome. On peut tolérer, est-il dit dans le décret du 25 juin 1885, que les magistrats et les avocats traitent en France des causes matrimoniales, pourvu qu'ils professent ouvertement la doctrine catholique sur le mariage et la compétence des juges ecclésiastiques, et qu'ils aient l'intention formelle de ne jamais prononcer ou provoquer une sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique.

» Plusieurs évêques ayant demandé :

» Si l'on doit regarder comme exacte l'interprétation (de la précédente décision) répandue en France et même imprimée, selon laquelle la condition précitée serait remplie par un juge (la situation est la même pour l'avocat) qui, bien qu'un mariage soit valide devant l'Église, ferait abstraction de ce mariage vrai et constant et, appliquant la loi civile, prononcerait qu'il y a lieu à divorce, pourvu que dans son esprit il entende ne rompre que le seul contrat civil et les seuls effets civils, et que les termes de la sentence qu'il prononce ne visent que ce contrat et ses effets. En d'autres termes on demande si la sentence ainsi portée

peut être dite non contraire au droit divin ou ecclésiastique.

» La cour de Rome, par décret en date du 27 mai 1886, a répondu *négativement*.

» Il n'est donc pas permis à un avocat de soutenir une demande en divorce, lorsque son client est validement marié en face de l'Église. Quelle doit être dès lors la conduite de l'avocat nommé d'office ? Incontestablement il doit obéir à la loi de l'Église, puisque celle-ci a reçu de Dieu autorité pour la porter et qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Mais y a-t-il pour l'avocat d'office une contradiction entre ses devoirs de conscience et ses devoirs professionnels ? Certains avocats l'ont cru et ont renvoyé le dossier au bâtonnier, en lui déclarant qu'ils refusaient de se charger de l'affaire.

» Mais si on réfléchit au caractère de la désignation d'office, on voit que cette conduite, en elle-même très honorable, repose sur une fausse appréciation des obligations que cette désignation impose, et qu'elle pourrait dès lors exposer inutilement celui-ci à des poursuites disciplinaires.

» Quand un client remet un dossier à un avocat, ce dernier, sans avoir même à donner des motifs, est absolument maître de le refuser. L'avocat est absolument libre et indépendant dans l'exercice de sa profession. Nul ne peut le forcer à accepter malgré lui un dossier. Le cas de désignation d'office fait seul exception. Un plaideur pourrait ne pas trouver d'avocat ; la loi dans certaines circonstances exige cependant qu'il en ait un. On lui désigne alors d'office un conseil. Celui-ci doit accepter le dossier ; il ne peut le refuser ; il est obligatoirement l'avocat du plaideur, mais il reste complètement maître des moyens qu'il croit devoir

plaider ; sa liberté en ce point égale celle de l'avocat choisi par le client. La dignité professionnelle commande qu'il en soit ainsi. Chargé d'aider son client à faire triompher son droit, ayant mission d'éclairer le juge pour l'aider à rendre la justice, l'avocat ne saurait être tenu de soutenir une iniquité ou d'induire le tribunal en erreur.

» Mais qui jugera si l'affaire à plaider est juste ou injuste ? Ce sera l'avocat seul ; c'est pour lui une question de conscience : nul ne peut lui imposer l'obligation de faire ou de dire ce que sa conscience réprouve, et quand même on trouverait qu'il obéit à des scrupules exagérés, la règle serait la même.

» L'avocat ne peut jamais être repris pour n'avoir pas soutenu un moyen : il ne deviendrait répréhensible que si sciemment il soutenait une prétention injuste, et dans ce cas il n'y aurait pas à distinguer entre l'avocat acceptant volontairement une cause et l'avocat d'office ; car, sauf l'obligation de conserver le dossier, les droits et les devoirs de l'avocat sont dans les deux cas absolument identiques. Les exemples abondent pour justifier ce qui précède ; aucun avocat au reste ne mettra en doute ce que nous venons d'affirmer.

» Voici, par exemple, un client disant à son avocat d'office : C'est vrai, je suis débiteur, mais j'ai soustrait le titre de mon créancier, il n'y en a pas la preuve. Vous allez plaider que je ne dois rien, et, s'il me défère le serment, je le prêterai sans hésiter. L'avocat sera-t-il tenu d'obéir ?

» Voici un autre client qui oppose l'exception du jeu. L'avocat ne rencontre dans la cause aucune de ces circonstances qui peuvent quelquefois excuser l'emploi de ce moyen ; c'est simplement légal, mais malhon-

nête ; l'avocat sera-t-il tenu de soutenir l'exception, sous prétexte qu'il est commis d'office ? Incontestablement non, nul n'osera le soutenir. Personne ne peut contraindre un avocat à plaider une cause ou à invoquer un moyen qui lui paraissent injustes, quand même ce serait légal.

» Le rôle de l'avocat nommé d'office pour soutenir un divorce est donc tout tracé. Le bâtonnier ne l'a pas chargé de plaider quand même, d'insister pour obtenir le divorce ; il n'en avait pas le droit et n'en a jamais eu la pensée ; il l'a uniquement chargé d'être le conseil d'un plaideur qui demande le divorce.

» Si, conformément aux décisions de la cour de Rome, l'avocat considère comme injuste toute demande en divorce entre gens légitimement mariés, il agira comme dans le cas d'exception de jeu indiqué ci-dessus ; il acceptera le dossier, il n'a pas le droit de le refuser, et fait d'ailleurs en l'acceptant un acte parfaitement légitime ; il sera le conseil de son client, ne fût-ce que pour éclairer sa conscience et lui conseiller de transformer sa demande en divorce en demande en séparation de corps; si le client résiste, l'avocat préviendra le bâtonnier que, la demande lui paraissant injuste, il ne la soutiendra pas. Il ne faut pas, en effet, qu'on puisse lui reprocher une surprise : la délicatesse le commande.

» Si le bâtonnier, comme c'est son droit, refuse de décharger l'avocat du dossier, celui-ci préviendra son client pour lui permettre d'aviser comme bon lui semble. Si néanmoins il reste l'avocat de la cause, il se présentera à l'audience pour constater que, chargé de l'affaire, il est à son poste ; mais, après la lecture des conclusions par l'avoué, il se bornera à déclarer qu'il n'a rien à dire à l'appui de la demande.

» Sa conduite sera ainsi absolument conforme à ses

devoirs de conscience et à ses devoirs professionnels, et si le président, devinant le motif de son silence, prétend le contraindre à développer les conclusions, il résistera sans crainte, car il accomplit son devoir et exerce son droit ; il n'a d'ailleurs sur ce point aucun ordre à recevoir du tribunal, et peut de plus être assuré de trouver derrière lui pour le défendre le barreau tout entier ; car la question qui se pose à l'occasion du divorce en général, intéresse tous les avocats, sans distinction de parti et d'opinion. Il s'agit de savoir si l'on peut contraindre l'un d'eux à parler contre sa conscience.

» En indiquant les conséquences d'une désignation d'office, nous avons, par le fait même, montré que rien ne s'oppose à ce que le bâtonnier donne un avocat d'office au demandeur en divorce. Il est défendu de commander une chose injuste ; mais le bâtonnier, en désignant l'avocat, lui commande seulement d'être le conseil du client, ce qui est légitime, le laissant absolument maître de donner à l'affaire telle direction qu'il avisera.

» De même rien n'oblige le bâtonnier à remplacer l'avocat, lorsque celui-ci aura déclaré son intention de ne pas soutenir la demande en divorce. Le bâtonnier désigne un avocat, c'est à celui-ci à guider le client et à défendre la cause suivant les inspirations de sa conscience et dans les limites de la justice. Pour ma part, si j'avais l'honneur d'être actuellement bâtonnier, je n'hésiterais pas à désigner exclusivement, pour les demandes en divorce, des avocats qui me fussent connus par leurs sentiments catholiques: je serais ainsi certain de ne pas exposer d'autres confrères à violer la loi divine et ecclésiastique, par faiblesse ou ignorance.

» On voit donc que la désignation d'office de l'avocat

dans les affaires de divorce ne fait surgir aucun conflit entre la conscience et le devoir professionnel ; c'est ce qu'il importait de signaler, car il faut incontestablement faire passer avant tout le devoir de conscience et obéir, quoi qu'il arrive, à la loi divine et ecclésiastique.

» Cependant rien n'oblige à se créer maladroitement des difficultés inutiles (1). »

IV. Est-il permis à un avocat de plaider pour la séparation de corps ? La décision a été donnée par le Saint Siège à l'évêque de Southwark:

« Utrum liceat advocati et actoris partes agere, quando finis litis est simplex separatio absque ulla sententia matrimonii nullitatem secum ipsa trahente ? — Responsum fuit : Provisum in præcedentibus, et feria IV, 19 decembris ejusdem anni (1860) ; dummodo pars catholica nullum aliud tribunal adire possit, a quo sententiam obtineat separationis quoad thorum et mensam, et dummodo sententia hujus tribunalis nullum alium habeat effectum quam separationem prædictam, posse tolerari ut catholici in eo foro actoris et advocati partes agant, et dummodo adsint justæ separationis causæ judicio episcopi. »

§ III. — Quels sont les devoirs du maire ?

La condition du maire est plus difficile encore que celle du juge. C'est lui qui donne à la sentence du tribunal sa véritable force, puisque, sans son intervention, elle serait de nulle valeur. « En vertu de tout jugement rendu en dernier ressort ou passé en force

(1) Cette thèse signée, G. Théry a paru dans l'*Univers* du 25 novembre 1886.

de chose jugée, qui autorisera le divorce, l'époux qui l'aura obtenu sera obligé de se présenter dans le délai de deux mois devant l'officier de l'état civil pour faire prononcer le divorce. » Art. 264.

» L'époux demandeur qui aura laissé passer le délai de deux mois ci-dessus déterminé sans appeler l'autre époux devant l'officier de l'état civil, sera déchu du bénéfice du jugement qu'il avait obtenu et ne pourra reprendre son action en divorce, sinon pour cause nouvelle. » Art. 266.

Quelle conduite doit-il tenir?

I. Toutes les fois que le juge a pu licitement, c'est-à-dire sans aller contre la défense de l'Église, rendre une sentence autorisant le divorce, parce qu'il se trouvait en présence d'un mariage nul au point de vue ecclésiastique, le maire pourra prononcer le divorce et procéder à un nouveau mariage civil. La proposition n'a pas besoin d'explications, après ce que nous avons dit par rapport aux juges.

II. Quand le mariage religieux est valide, le maire ne peut prononcer le divorce ni procéder à un nouveau mariage, sans aller contre la défense de l'Église, comme nous l'avons dit plus haut. En outre le prononcé du divorce et l'action de procéder au nouveau mariage sont mauvais, non pas intrinsèquement, en eux-mêmes, comme nous l'avons prouvé, mais à raison de leurs effets. Il lui faudra donc deux choses pour pouvoir passer outre: 1° la dispense de l'Église, et 2° une cause suffisante pour poser un acte indifférent de soi, mais dont les autres peuvent tirer des conséquences mauvaises.

L'Église accorderait-elle l'autorisation demandée? Nous ne sommes pas à même de répondre; cependant on peut supposer qu'elle ne se montrerait pas plus

sévère pour les maires que pour les juges. Aussi, avant de conseiller a un maire catholique qui se trouverait dans cette triste position de donner sa démission, nous prendrions les ordres du Saint Siège par l'intermédiaire de l'évêque diocésain. Si le Souverain Pontife refuse l'autorisation demandée, et que le maire ne puisse en aucune manière éviter de prononcer le divorce ou de procéder à un nouveau mariage civil, il devra donner sa démission plutôt que de faire une chose condamnée par l'Église.

Mais alors même que la défense de l'Église n'existerait pas, et par conséquent même après qu'elle aura été levée, le maire est tenu à tenter tous les moyens en son pouvoir, soit pour empêcher le divorce, soit pour éviter un nouveau mariage, à cause des effets mauvais qui découleront de son action. S'il ne réussit pas dans ses efforts, il peut, la permission de l'Église étant obtenue, soit prononcer le divorce, soit procéder au nouveau mariage. Dans l'un et l'autre cas, les effets mauvais ne lui seront pas imputables. Pour le prononcé du divorce, la coopération est de la même nature que celle du juge, et par conséquent elle peut être licite dans les mêmes conditions.

S'il s'agit de procéder au mariage civil des divorcés, la coopération, dit M. Waffelaert, consiste encore dans le *consensus*, dans l'autorisation donnée aux agents principaux. Cette coopération est médiate, mais sous le rapport de la violation positive des devoirs du mariage, elle est plus prochaine que celle des juges. L'efficacité en est certaine, et ici la volonté mauvaise des conjoints étant plus déterminée, cette efficacité en est aussi plus grande.

Mais il faut admettre qu'un autre prendra aisément et même certainement la place du coopérateur qui,

par conséquent, en s'abstenant, n'empêchera pas efficacement le mauvais effet de se produire. En outre, si d'un côté la coopération paraît ici plus prochaine sous certains rapports et plus efficace que celle du juge, d'un autre côté elle ne se fait que dépendamment de celle-là ; c'est en vertu du divorce prononcé que le magistrat est contraint de procéder au mariage civil des divorcés ; et d'ailleurs la raison qui peut excuser cette première coopération est également suffisante à excuser celle-ci (1).

§ IV. — Quels sont les devoirs des époux.

Q. I. — *Est-il permis aux époux de demander le divorce?*

Nous étudierons la question dans les deux suppositions, les seules que l'on puisse faire, d'un mariage invalide et d'un mariage valide.

I. — Cas d'un mariage invalide.

I. Lorsque le mariage religieux n'existe pas, parce qu'il n'a pas été célébré, il est permis aux parties de demander le divorce. Dans l'hypothèse, les conjoints, bien que mariés civilement, sont dans un véritable concubinage, dont ils doivent s'efforcer de sortir, soit par un mariage religieux, soit par le divorce. Persévérer dans cet état, c'est s'exposer personnellement et exposer l'autre partie à de graves tentations et au péril de la fornication. Mais il n'y a *en soi* aucune obligation pour l'une et l'autre partie de contracter une union légitime devant l'Église. Nous disons *en soi*, parce

(1) *Etude sur la coopération*, p. 66.

qu'il peut y avoir d'autres motifs *ab extrinseco* qui obligeraient en certains cas l'un des conjoints ou même tous les deux à légitimer la position où ils se trouvent, par exemple la nécessité de sauvegarder l'honneur de la femme qui n'a consenti à un mariage civil que sous la promesse d'un mariage religieux, ou de pourvoir à la légitimation et à l'entretien des enfants nés de cette union, etc.

Lorsque la demande en divorce est légitimement introduite, dans le cas que nous étudions, le juge civil peut la traiter en vertu de son droit propre, puisque ce n'est pas une cause religieuse ; mais les parties sont tenues de faire connaître l'irrégularité de leur position, afin que l'on sache dans le public que la sentence du juge ne dissout pas le lien matrimonial, qui n'existait pas. Autrement il y aurait scandale pour ceux qui ignoreraient l'absence du mariage religieux.

II. Lorsque le mariage religieux, bien que célébré en face de l'Église, est nul à raison de quelque empêchement dirimant, les parties peuvent *en soi* demander le divorce. Comme le lien matrimonial n'existe pas, la sentence du juge ne lui porte atteinte d'aucune manière. Avant de se prononcer, le juge devra s'assurer auprès de l'autorité ecclésiastique de la nullité du mariage.

Quant aux conjoints, ils sont tenus de faire légitimer leur mariage, en obtenant les dispenses nécessaires, toutes les fois que le divorce serait une cause de graves dommages pour l'une des parties, ou quand il y a des enfants issus de cette union. Cependant des causes d'une gravité exceptionnelle peuvent les autoriser à passer outre et à solliciter le divorce. Ils devront d'abord pourvoir à l'éducation des enfants. Si l'un et l'autre ont été de bonne ou de mauvaise foi dans

la célébration du mariage, ils sont tenus en commun aux dépenses nécessaires à cette éducation. Si l'un des deux a seul été de mauvaise foi, toute la charge retombe sur lui, à moins qu'il ne soit pauvre et que l'autre ne soit riche.

S'il y a le moindre doute sur l'invalidité du mariage religieux, ils ne peuvent solliciter le divorce avant d'avoir obtenu une décision de l'autorité ecclésiastique, déclarant la nullité du premier mariage. Lors même qu'il n'y aurait aucun doute sur la nullité du mariage, les conjoints devraient encore s'adresser d'abord aux juges ecclésiastiques, au moins pour fournir aux avocats, au juge et au maire, ainsi qu'au public, la preuve qu'il n'est pas question de porter atteinte au lien matrimonial. S'ils ne le font pas en ce moment, ils ne pourront toujours pas convoler à une seconde union légitime, sans avoir obtenu la déclaration de nullité du premier mariage.

II. — Cas d'un mariage valide.

I. Lorsqu'il s'agit d'un mariage validement contracté devant l'Église, il n'est assurément pas permis aux parties de solliciter le divorce dans l'intention de faire rompre le lien pour convoler à d'autres noces. Cette démarche ferait naître le soupçon d'hérésie, puisque c'est un article de foi que le mariage consommé ne peut être rompu par aucune autorité humaine. Tous les catholiques sont d'accord sur ce point.

II. Mais étant donné que les parties conservent intacte la foi par rapport à l'indissolubilité du mariage, qu'elles aient l'intention bien arrêtée de ne pas contracter une seconde union, et qu'elles ne visent que les effets civils du divorce, effets que l'on ne peut

obtenir par la séparation de corps, leur sera-t-il permis d'introduire une instance en divorce?

Quelques auteurs répondent affirmativement, en alléguant pour motif qu'il ne s'agit que des effets civils que l'Église a laissés aux soins de l'autorité civile. Mais nous nous prononçons pour l'opinion négative, en nous appuyant et sur la décision du Saint Office du 27 mai 1886, et sur une décision de la Sacrée Pénitencerie du 5 janvier 1887.

Le Saint Office condamne la conduite du juge qui, « bien qu'un mariage soit valide devant l'Église, fait abstraction complète de ce mariage vrai et constant, et, appliquant la loi civile, prononce qu'il y a lieu au divorce, pourvu que dans son esprit il ait l'intention de ne rompre que le contrat civil et que les termes de sa sentence ne visent que ce contrat. » Il condamme aussi la conduite du maire qui suivrait la même marche. A plus forte raison, doit-on appliquer les mêmes principes aux époux eux-mêmes.

La Sacrée Pénitencerie est plus explicite encore. La question lui est posée en terme exprès et on allègue un motif sérieux pour obtenir une réponse affirmative, et cependant elle voit dans le fait une faute grave. Nous empruntons à la *Nouvelle Revue théologique* l'exposé du fait et la décision de la Sacrée Pénitencerie :

« Une femme, séparée de son mari *quoad torum et habitationem* par sentence du tribunal civil, n'ayant que peu de ressources pour vivre et pour élever ses enfants, avait sollicité un bureau de tabac. Il paraîtrait qu'on aurait insinué ou déclaré à cette femme de demander le divorce, si elle voulait voir accueillir cette demande. La solliciteuse, d'ailleurs chrétienne, mais désireuse de s'assurer les ressources qui lui manquaient, aurait interrogé son confesseur pour savoir

si elle pouvait sans péché remplir la condition imposée ; elle était d'ailleurs fermement décidée à ne pas contracter une nouvelle union, *vivente priori conjuge*. Devant ses instances réitérées, le confesseur crut devoir consulter la Sacrée Pénitencerie et en obtint la réponse suivante. Nous avertissons que nous ne donnons pas le texte assez long de la supplique, mais seulement le résumé ou sommaire qui a été écrit en marge dans les bureaux de la Pénitencerie, et que nous trouvons suffisant :

« Mulier, vi sententiæ separata a marito quoad torum, vellet ad vitam sustentandam quoddam publicum munus suscipere. Sed gubernium id non sinit, ni petat divortium. Ipsa petere vellet, sed, in sua intentione, semper salvo ligamine. Parochus qui est et illius confessarius, petit num admitti possit ad sacramenta, et lumen seu consilium circa reliqua, ut infra.

« Sacra Pœnitentiaria, mature perpensis expositis, confessario oratori respondet : « *Mulieri pœnitenti, in casu, nihil aliud esse consulendum nisi ut a petendo divortio sub gravi se abstineat.* »

La Sacrée Pénitencerie ne déclare cependant pas que la demande de cette personne soit intrinsèquement mauvaise ; mais elle lui fait défendre *sub gravi* de la présenter.

Cette opinion était soutenue par un grand nombre de théologiens, même avant la décision que nous venons de citer. M. Becamel, dans son traité du mariage, que nous avons analysé il y a quelques mois, voit dans cette manière d'agir une chose intrinsèquement mauvaise. C'est forcer la note, croyons-nous.

« Uxor hac tantum de causa petens divortium, ut ab auctoritate mariti eximatur quoad effectus civiles matrimonii, non videtur excusanda a mortali, etiam si

gravis causa subesset : agitur enim de re intrinsece mala, quæ adhiberi non potest ad civiles effectus obtinendos. Non licet judicibus decernere locum dari divortio, neque syndicis divortium pronuntiare, quamvis solos effectus civiles intendant. A fortiori ipsis conjugibus divortium petere, tametsi solos effectus civiles quærant, illicitum est (1). »

L'*Ami du Clergé*, dans une réponse assez longue et fort bien motivée, soutient la même doctrine. Il y a, dit-il, triple mal à demander le divorce devant le tribunal civil : 1° on porte la demande devant un tribunal incompétent ; 2° on demande une chose contraire au lien et aux obligations essentielles du mariage ; 3° à supposer qu'on se bornât soi-même aux avantages qui découlent du divorce relativement aux intérêts temporels, on crée à un conjoint une situation anormale et périlleuse.

Les motifs invoqués pour appuyer la première raison sont précisément ceux que nous avons exposés en parlant des juges et des avocats. La seconde raison qui ne permet pas de demander le divorce, c'est que l'objet de cette demande est contraire au lien conjugal et à ses conséquences essentielles.

« L'effet civil du divorce sera : 1° de sanctionner par la puissance civile la séparation des époux ; et 2° de leur assurer l'appui de la puissance civile pour d'autres unions qu'ils pourraient lier après le divorce. Chacun de ces effets est contraire au lien conjugal et à ses conséquences les plus essentielles.

« En consacrant par la puissance civile la séparation des époux, le divorce opère en fait une séparation qui, en droit, n'est pas légitime. Les époux se doivent mutuellement la cohabitation et l'accomplissement de

(1) *Tractatus de Matrimonio*, p. 67.

leurs devoirs d'époux. A supposer que des raisons canoniques leur permettent de vivre séparés, il faut que ces raisons soient jugées par l'unique autorité qui puisse connaître de ces matières, autrement la séparation est illicite et contraire aux conséquences primaires du lien conjugal. A supposer des raisons d'ordre trop intime pour faire l'objet d'une sentence ecclésiastique, il n'est pas permis aux époux de se séparer extérieurement, sinon d'un commun consentement. En tout cas, rien ne doit les mettre dans l'impossibilité de se réunir et de vivre conformément aux engagements irrévocables qui les unissent. La sentence de divorce met obstacle à la cohabitation matrimoniale, sans que la séparation canonique ait été prononcée et peut-être sans qu'il existe de raison canonique. Elle le fait contrairement à la volonté du défendeur. Enfin elle met obstacle à la réunion des époux qui ne pourraient vivre ensemble désormais sans être regardés civilement comme concubinaires, et sans s'exposer à être traités comme tels. Ainsi rentrer dans leur état régulier et normal, c'est, pour les époux divorcés, se constituer en concubinage légal et se mettre en danger d'être séparés de force pour cause d'immoralité.

« La troisième raison qui ne permet pas d'être demandeur en divorce, se base sur un double motif : sur un motif de justice et sur un motif de charité. La justice ne permet pas qu'on prive un tiers de ses droits par un acte irrégulier comme est la sentence de divorce. La charité défend d'exposer le prochain à subir un dommage et à courir des dangers pour sa vertu : ce que fait la sentence de divorce qui expose le conjoint aux dangers d'une union illégitime (1). »

(1) *Ami du clergé*, 1886, p. 317.

Q. II. — *Y a-t-il obligation pour chacun des époux de s'opposer à une demande de divorce introduite par l'autre partie ?*

La loi admet plusieurs exceptions contre l'action en divorce, et parmi elles la réconciliation des époux mérite une attention particulière. « L'action en divorce sera éteinte par la réconciliation des époux survenue soit depuis les faits qui auraient pu autoriser cette action, soit depuis la demande en divorce. Art. 272.

« Dans l'un et dans l'autre cas, le demandeur sera déclaré non recevable dans son action ; il pourra néanmoins en intenter une nouvelle pour cause survenue depuis la réconciliation... Art. 273.

« Si le demandeur en divorce nie qu'il y ait eu réconciliation, le défendeur en fera la preuve, soit par écrit, soit par témoin... Art. 274. »

Sous le nom de réconciliation il faut entendre la condonation de l'injure faite sciemment et de plein gré par l'offensé. Elle peut être expresse, quand l'offensé déclare aux personnes qui l'entourent, qu'il oublie l'injure ; elle est tacite quand la condonation se manifeste par des faits. L'action de jouer, de rire ou de s'asseoir à table avec celui qui a offensé, quand elle est tout à fait spontanée, est une preuve évidente de réconciliation. « Item indicium reconciliationis est, si conjux innocens sponte et scienter adulterum retineat, quoniam est manifestum amicitiæ signum. — Item copula post adulterium habita censetur illius condonatio, modo alter conjux innocens adulterii conscius sit. nam actus agentium non operantur ultra eorum intentionem (1). »

(1) Becamel. *Tract. de Matrim.*, p. 53.

Tant que le divorce n'a pas été prononcé par l'officier de l'état civil, on peut opposer la réconciliation à l'action en divorce. Lorsqu'elle aura été établie, soit par des preuves écrites, soit par des témoignages, ou même par l'aveu du demandeur après qu'on lui a déféré le serment, elle éteint d'une manière perpétuelle et complète l'action en divorce qui ne pourra désormais être introduite que pour une nouvelle cause.

Ces préliminaires posés, nous demandons jusqu'à quel point il y a obligation pour chacune des parties à opposer à une action en divorce les exceptions admises par la loi.

I. Celui des époux qui, par sa faute, a posé une cause reconnue suffisante par la loi pour que le divorce puisse être prononcé, est tenu, sous peine de péché mortel, à s'opposer à l'action en divorce par tous les moyens légaux qui sont à sa disposition. Si, dès le principe, en posant la cause, il a prévu que l'autre partie en profiterait pour solliciter le divorce, il doit assurément arrêter les mauvais effets découlant de sa faute. La même obligation s'impose encore à lui, dans le cas où il n'a pas prévu les suites de sa faute primitive, pour le moment où il les remarque. Si jusque là ces conséquences ne lui sont pas imputables, parce qu'elles n'ont pas été remarquées, elles commencent à le devenir du moment qu'il les aperçoit. S'il ne s'y oppose pas, il accepte volontairement leur influence et se rend coupable.

L'obligation dont nous parlons découle de plusieurs sources, et d'abord de la justice, s'il y a des enfants issus du mariage. Le divorce leur cause, en effet, à eux qui sont innocents, des torts très graves que l'on doit leur éviter. En outre le divorce légal atteint jusqu'à un certain point le lien lui-même, non pas d'une manière

efficace, pas plus qu'un blasphème n'enlève à Dieu les attributs qu'il lui dénie, mais par la prétention de désunir ceux que Dieu a unis et de les rendre aptes à contracter d'autres unions, au mépris de la loi divine qui les déclare nulles. Le respect dû au sacrement de mariage fait donc un devoir de s'opposer à tout ce qui peut le blesser. Enfin la charité oblige chacun des conjoints à ne pas mettre l'autre dans le péril prochain d'une série non interrompue d'adultères, en lui permettant de contracter une nouvelle union illicite. Nous ne parlons pas ici de la justice, parce que le conjoint est libre de ne pas contracter cette union.

Comme la réconciliation est le moyen principal pour s'opposer à l'action en divorce, la partie coupable est tenue de la demander ou par une démarche directe ou par un intermédiaire, dès lors qu'elle saura que l'autre partie est disposée à l'accorder, et elle devra veiller à la faire constater de manière à pouvoir au besoin l'établir juridiquement.

Si elle refuse de faire valoir les moyens que la loi met à sa disposition pour s'opposer au divorce, on ne peut l'admettre aux sacrements, parce qu'elle manque à une obligation grave.

II. La partie innocente est-elle obligée d'accepter la réconciliation qui lui est proposée ?

Les motifs ne sont pas les mêmes pour elle que pour la partie coupable. Lors même que la partie innocente n'accepterait pas la réconciliation qui lui est proposée, on ne pourrait pas s'appuyer sur ce refus pour demander le divorce : ce n'est pas en effet une cause légale. On doit donc suivre les mêmes règles qu'avant l'établissement du divorce. Or voici ces règles :

1° Si le coupable est exposé au danger de péché, l'autre époux fait une chose digne de louange en se

réconciliant avec lui. Cependant il n'y a pour lui aucune obligation, pas même de charité, pour le cas d'adultère. Pour les autres cas, il semble qu'il y ait obligation de charité, parce que les causes de séparation ne sont que temporaires. Par conséquent, lorsque l'empêchement temporaire a disparu, les époux doivent reprendre leur premier état. Il pourrait se faire cependant que, dans quelques cas particuliers, il y eût un péril perpétuel dans la cohabitation, ou que le juge compétent eût prononcé une sentence définitive de séparation parce que le coupable ne donnait aucun espoir d'amendement.

Q. III. — *Est-il permis de demander la séparation de corps?*

La loi sur le divorce n'a pas aboli la séparation de corps, mais elle déclare qu'après trois ans elle peut, sur la demande d'un des époux, être convertie en divorce. Cette nouvelle disposition de la loi civile change-t-elle, au point de vue théologique, les conditions de la séparation de corps?

En tant que cause matrimoniale, la séparation de corps relève de l'autorité ecclésiastique, et elle ne peut être portée au tribunal civil qu'avec l'autorisation de l'Église. Les décrets du 25 juin 1885 et du 27 mai 1886 renferment une tolérance à ce sujet, et pour les causes de divorce et pour les causes de séparation de corps, mais à la condition que les juges ne prononceront jamais une sentence contraire au droit divin ou au droit ecclésiastique. Or la sentence serait contraire au droit divin ou au droit ecclésiastique, s'il n'y avait pas de cause canonique de séparation. Il serait dans l'ordre que la cause fût d'abord

portée et terminée devant le juge ecclésiastique, à qui seul il appartient d'apprécier la valeur des motifs invoqués. En pratique, on ne suit pas cette voie et cependant l'Église ne réclame pas ses droits. Faut-il prendre son silence pour une tolérance tacite ?

Il était donc toléré, avant la loi sur le divorce, qu'on demandât au juge civil une sentence de séparation de corps, quand il y avait des motifs canoniques, surtout si ces motifs étaient approuvés par l'autorité ecclésiastique. Mais depuis que la séparation peut être fatalement convertie en une sentence de divorce après trois ans de durée, n'est-il pas défendu de la demander ? La condition n'est-elle pas devenue autre ?

Il ne le semble pas. La conversion de la séparation de corps en divorce est un acte nouveau, distinct du premier et n'ayant avec lui qu'un lien purement extrinsèque, savoir l'article de loi qui permet de passer de l'un à l'autre et fait de l'un des deux un motif légal de l'autre. La séparation peut avoir son existence complète et durable sans entraîner le divorce. Et si le divorce légal vient à être basé sur la séparation précédemment prononcée, ce sera par une conséquence purement légale, à laquelle devront concourir tout à nouveau la volonté de l'une des parties et une nouvelle sentence du juge.

Toutefois on peut faire valoir contre cette solution que, par suite de cette nouvelle disposition de la loi, toute séparation de corps prononcée par le tribunal civil ouvre la porte à un divorce légal possible ; qu'elle met la partie même innocente dans l'impossibilité de maintenir dans leurs limites nécessaires les conséquences de la séparation de corps ; qu'elle arme même la partie coupable du droit d'imposer à l'autre le divorce légal, malgré l'existence et la valeur du ma-

riage ; que, dans ces conditions, toute séparation de corps prononcée par le pouvoir civil est un divorce commencé, un divorce *in actu primo*, comme disent les théologiens, un divorce qui ne fait qu'attendre du temps sa sanction définitive, mais qui est déjà prononcé en principe.

Ces objections, quoique très fortes, ne suffisent pas, à notre avis, à établir que la séparation de corps serait changée et que la séparation civile serait par elle-même un divorce.

Mais puisque le divorce légal devient une conséquence possible de la séparation légale, et une conséquence civilement nécessaire au bout de trois ans, si l'autre partie la réclame, toute personne qui aurait de bonnes raisons de demander la séparation devra se mettre en face des suites que sa demande pourra entraîner, même contre son gré, et ne recourir à une mesure aussi dangereuse que lorsqu'il y aura une cause suffisante, c'est-à-dire très grave ; qu'elle n'aura en vue que le bien nécessaire à procurer par un si périlleux moyen ; qu'elle fera tout le possible pour empêcher que le divorce soit jamais prononcé (1).

A. Tachy.

---

(1) *Ami du clergé*, 1886, p. 497.

LES INDULGENCES

DEVANT L'HISTOIRE ET LE DROIT CANON

Premier article.

L'histoire des dogmes est la partie la plus importante et la plus essentielle de l'histoire de l'Église. L'histoire d'un peuple, d'une société, n'est que l'histoire de la vie et de l'activité de ce peuple, de cette société ; le récit des faits nombreux dans lesquels cette vie s'est manifestée, et par lesquels cette activité a tendu vers le but qui lui a été fixé par le Créateur et qui est déterminé par sa nature. L'Église est une société enseignante ; sa mission est d'instruire les nations. Deux grandes classes se partagent ses membres, la classe de ceux qui enseignent et qui composent l'Église enseignante, la classe de ceux qui reçoivent l'enseignement et qui forment l'Eglise enseignée : telle est sa raison d'être ; toute son activité doit donc se ramener à ce but, et son histoire ne doit être que le récit des efforts qu'elle a faits pour enseigner au monde les vérités éternelles dont le dépôt lui a été confié, et des succès dont cette œuvre d'apostolat a été couronnée.

On comprend par là l'importance de l'histoire des dogmes, de cette histoire qui raconte leur développement et les diverses phases par lesquelles l'esprit humain a passé, depuis que ces vérités lui ont été proposées d'une manière parfois implicite et sous une

forme parfois générale, jusqu'au jour où une formule nette et précise est venue, de la part de l'autorité infaillible, donner à la révélation son expression obligatoire et définitive. L'histoire des dogmes est également de la plus haute utilité pour la dogmatique. Étant donné une proposition révélée, son sens profond reçoit une vive clarté du récit des attaques dirigées contre elle par les hérétiques, et des luttes soutenues par les Pères et les Docteurs de l'Eglise pour la défendre. L'exposé des formes multiples sous lesquelles un dogme a été envisagé dans la suite des siècles, jette une grande lumière sur la portée de ce dogme, sur sa nature, son étendue et sa signification. Les faits sont donc de la dernière importance pour la foi, pour ce raisonnable assentiment, « rationabile obsequium, » que réclame l'Apôtre. Les théologiens comme les philosophes n'ont pas moins à attendre de l'étude et de l'analyse des faits; ils doivent faire de cette étude et de cette analyse le point de départ de leurs recherches, la base de leur enseignement.

Nous nous proposons, dans ce travail, d'exposer les faits qui, à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise, ont exprimé la croyance au dogme des Indulgences. Nous dirons comment l'Eglise a de tout temps libéralement exercé le ministère de miséricorde et de pardon qui lui a été départi par son divin fondateur ; nous décrirons les formes diverses qu'a prises successivement sur ce point la discipline ecclésiastique; nous montrerons comment sous cette variété de formes la croyance et l'enseignement ecclésiastiques sont toujours demeurés invariables ; nous exposerons les principes sur lesquels l'Église se fonde actuellement dans les concessions d'indulgences, et quelles règles la dirigent dans la distribution des trésors

spirituels confiés à sa prudente administration et à sa généreuse compassion. Histoire et droit canon, tels sont les deux flambeaux qui éclaireront notre œuvre. Les Indulgences devant l'histoire, les Indulgences devant le droit canon, ce sont les deux parties de notre modeste travail.

PREMIÈRE PARTIE

Les Indulgences devant l'Histoire

Lorsque les théologiens exposent la notion du péché, ils y distinguent en premier lieu la *faute*, le *reatus culpæ*, par laquelle le pécheur est sorti de l'ordre et s'est éloigné de Dieu, pour satisfaire sa passion ; puis la *peine*, le *reatus pœnæ*, par laquelle l'ordre violé est rétabli, Dieu vengé, la passion réfrénée. Par l'institution du sacrement de pénitence, Notre Seigneur conféra à son Église le pouvoir de pardonner les fautes, en même temps que la puissance de remettre les peines exigées par la justice de Dieu pour l'expiation de ces fautes. Le droit d'absoudre et celui d'accorder des Indulgences ont une commune origine : ils remontent au jour où Jésus-Christ dit à ses Apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. »

Ces paroles, en effet, ne concèdent-elles pas à l'Eglise un plein pouvoir de remettre entièrement et complètement tous les péchés ? Or, celui dont l'absolution n'atteindrait que la faute ou que la peine , aurait-il ce plein pouvoir sur le péché ? pourrait-il affirmer qu'il remet le péché et tout le péché ? L'absence de toute restriction dans les paroles de Notre Seigneur s'oppose

à toute limite apportée au pouvoir dont la concession est promulguée dans ces paroles ; le mot *péché* doit être entendu dans son sens absolu et dans toute l'étendue de son acception. Du reste un examen plus attentif du texte évangélique nous amènera à la même conclusion. *Quodcumque solveris, quæcumque solveritis*, dit Notre Seigneur : il s'agit bien là des liens de la conscience, de tout ce qui peut être appelé un lien. Or n'est-il pas vrai que la peine due au péché, en particulier la peine canonique dont il est surtout question quand il s'agit d'Indulgences, est un lien tout aussi bien que le péché lui-même ? Par conséquent, tout pouvoir octroyé à l'Église sur le péché considéré comme lien s'étend aussi à la peine de ce péché.

Il y a en outre, dans ce texte, opposition entre les verbes *ligare, alligare*, et *solvere* : ces mots ont la même extension, et l'action de délier, *solvere*, doit porter sur les mêmes objets que l'action de lier, *ligare*, qui, personne ne l'ignore, s'étend également à la faute et à la peine. L'Église, en effet, a reçu du Sauveur, en même temps que le pouvoir de retenir les péchés, la puissance d'imposer au pécheur des peines qu'il devra accepter et subir volontairement. Elle est donc en possession du pouvoir de remettre, avec les péchés, les peines qui en sont la juste et nécessaire conséquence.

Enfin, Notre Seigneur dit à saint Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : » *et tibi dabo claves regni cœlorum*. Jésus-Christ accordait ainsi à son représentant sur la terre le pouvoir d'ouvrir à tous les portes du ciel. Or, qu'est-ce que ce pouvoir, sinon la faculté de supprimer tous les obstacles qui empêchent ou retardent l'entrée dans la patrie ? Ces obstacles, ce sont les péchés mortels qui privent

du bonheur céleste, ce sont les péchés véniels, ce sont les peines qui ajournent l'entrée au ciel. Le pouvoir des clefs serait donc incomplet, s'il ne pouvait avancer l'heure de l'admission à la gloire pour ceux qui en sont écartés par les peines qu'il leur reste à subir.

Une double différence distingue les deux pouvoirs mis aux mains des Apôtres et de leurs successeurs. Le pouvoir de remettre les péchés ne peut s'exercer qu'au moyen d'un sacrement, car le pardon du péché est toujours accompagné de l'infusion de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles. Or, nul homme au monde n'a, de par lui-même, le pouvoir absolument et exclusivement divin de conférer la grâce. Il faut donc que cet homme reçoive de Dieu une délégation à cet effet ; il faut qu'un sacrement vienne le faire participer à la puissance sanctificatrice de l'auteur de la grâce. La remise des peines du péché, au contraire, peut parfaitement avoir lieu sans être accompagnée d'un accroissement de grâce : elle n'exige donc pas nécessairement le secours d'un sacrement ; aussi est-elle souvent accordée en dehors de la Pénitence. Ce n'est pas le seul point où diffèrent ces deux pouvoirs de l'Église. Le prêtre, quand il prononce les paroles sacramentelles, atteint immédiatement et directement les fautes qui viennent de lui être avouées ; ces paroles, par leur efficacité surnaturelle et mystérieuse, lavent la souillure et font disparaître le péché en même temps qu'elles ornent l'âme du pécheur de grâce et de vertus ; elles remettent la peine éternelle due au péché mortel ; elles peuvent remettre aussi, selon la volonté de Dieu, une partie de la peine temporelle méritée par le même péché, et très efficacement expiée surtout par la pénitence sacramentelle,

à l'action de laquelle concourent puissamment les mouvements de la charité et de la contrition parfaites.

Qu'une Indulgence vienne maintenant s'ajouter à cette première rémission de la peine encourue par le pécheur : ce ne sera plus une *absolution pure et simple*, une destruction pour ainsi dire de cette mesure de châtiments temporels attribuée au péché ; mais ce sera une *absolution par échange et substitution*. L'Église, en même temps qu'elle absoudra le pécheur, offrira à Dieu une satisfaction équivalente puisee dans le trésor des satisfactions de Jésus-Christ et des saints ; et c'est justement sur cette équivalence et cette substition qu'elle s'appuiera pour exercer son ministère extrasacramentel et « indulgentiel », de rémission des peines temporelles méritées par le chrétien pécheur (1).

Nous pourrions signaler d'autres différences entre l'absolution du péché et la remise des peines du péché. Le lecteur les découvrira sans difficulté. Il nous tarde de raconter comment, dès l'origine, l'Église usa du double pouvoir qui lui avait été conféré.

Dès les premières années du christianisme, les fidèles qui avaient eu le malheur de tomber dans quelque faute grave trouvèrent auprès des prêtres le pardon de cette faute, et auprès des apôtres et des évêques la rémission de la longue et pénible pénitence imposée à leur repentir.

La première concession d'Indulgence dont l'histoire ecclésiastique fasse mention est attribuée à saint Paul dans l'affaire de l'incestueux de Corinthe. Nous trouvons dans ce fait tous les éléments qui constituent de

(1) Nous aurons plns loin l'occasion d'exposer le caractère particulier de l'indulgence « *pro defunctis.* »

pareilles grâces : il suffit pour s'en assurer de lire les deux épîtres aux Corinthiens (1). Le coupable, aussitôt son crime connu de l'Apôtre, fut par celui-ci frappé d'excommunication : c'est le sens que la tradition donne aux mots : *tradere Satanæ* (2). Les excommuniés sont bien en réalité livrés à Satan, car rejetés de la société des fidèles, privés de tous les biens propres à l'Église, de ses prières, de ses sacrements, du soin de ses pasteurs, ils sont continuellement en butte aux assauts du démon. Satan, dont le règne est hors de l'Église, profite de leur isolement, de leur faiblesse et de leur découragement, pour troubler leur foi, briser les derniers efforts d'une grâce qui les abandonne, les entraîner dans toute espèce de fautes, et les précipiter ainsi de chute en chute dans l'abîme de toutes les hontes et de tous les vices. Cependant l'excommunication ne livre pas directement à l'empire du démon : ce malheur est une conséquence inévitable, mais non pas le *but* et l'*objet* de l'excommunication.

L'apôtre imposa en outre au coupable une peine extérieure et afflictive (3). C'est ce que nous montrent

(1) I. Cor. V. 1-5; II. Cor. II. 6-10.

(2) « Nisi essent quædam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret apostolus : *congregatis vobis et meo spiritu tradere hujusmodi Satanæ in interitum carnis* ». Aug. de fide et operibus. c. 26. — *Cf.* Morinus. *Commentarius historicus de disciplina in administrationr sacramenti pœnitentiæ*, etc. l. VI. c. 11.

(3) Il désigne cette peine sous le nom d'ἐπιτιμία : or, dans la langue ecclésiastique, par exemple dans les canons pénitentiaux grecs. ἐπιτιμία ἐπιτίμιον, signifient des *peines satisfactoires* : cf. can. apost. 74, et Clemens Alexandrinus l. I. *Pædagog.* — Dans les auteurs profanes ces mots signifient: *châtiment, supplice.* « Ἐπιτίμιον. Glossæ : ἐπιτίμιον *pœna, mulcta,* Hesychius : ἐπιτίμιον, τιμωρία, *pœna, mulcta.* Frequentissimus hujus vocis usus apud scriptores ecclesiasticos. Pœnæ omnes in pœnitentiam impositæ Græcis ab

les paroles : *in interitum carnis ut spiritus salvus sit.* Saint Paul oppose la chair, c'est-à-dire le corps, à l'esprit, c'est-à-dire à l'âme ; la mortification du corps est donnée ici comme un moyen d'obtenir le salut de l'âme. Cette mortification ne saurait être l'excommunication. Le dixième verset du deuxième chapitre de la seconde épître aux Corinthiens nous le prouvera jusqu'à l'évidence. Dans ce verset, saint Paul parle du pardon que l'incestueux a reçu des Corinthiens et de lui : *Cui autem aliquid donastis, et ego, nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* L'expression *si quid donavi* qu'il emploie à ce propos, ne peut aucunement signifier l'absolution de la peine d'excommunication ; on absout de l'excommunication, on n'en fait pas la remise, la condonation : *donastis*, *donavi* ; et cette absolution, lorsqu'elle est prononcée, produit trop infailliblement son effet pour qu'on puisse la rappeler comme une chose douteuse et dire d'elle : *Si quid donavi.* Saint Paul avait donc joint, à la peine

annis nongentis et amplius generali nomine ἐπιτίμια dicuntur, quorum species est μετάνοια. Hinc in omnibus eorum Euchologiis et Pœnitentialibus leguntur preces super eos quorum pœnitentia solvitur, Εὐχὴ τῶν ἐξ ἐπιτιμίων λυομένων. Nomen autem istud in hac significatione est elegans et antiquis optimisque auctoribus græcis, Herodoto, Demostheni, Plutarcho, aliisque, ut vulgata docent lexica, usitatum. Deductum ἀπὸ τοῦ ἐπιτιμᾶν, *objurgare*, *punire*, ut accipitur Can. 73 apostol. Ἐι δὲ τις φωραθῇ θείᾳ ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ. *Si vero quis deprehendatur, pœnam excommunicationis subeat.* Frequens ejusdem verbi usus in Novo Testamento, sed semper *objurgandi* et *comminandi* significatione ; unde nomen ἐπιτιμία II Cor. II. 6. *objurgatio.* Antiquissimi auctores ecclesiastici ἐπιτίμιον pro *pœna* et *mulcta* usurparunt. *Can.* 74 *apostol.* Clem. Alex. *Strom.* l. II. Basil. *Can.* 71. *Can*, 74. *Can.* 68, *ad Amphilochium. Cann.* 3. 14 *Chalced.* Zonaras *ad Can.* 13 *Concilii Nicæni I ; ad Can.* v. *Antiochenum.* Theophylactus *in I Tim. I.* — Τόποι (vel βαθμοί) τῶν ἐπιτιμίων sunt *loca* vel *gradus pœnitentium*, ut loquitur Zonaras *ad Can.* 21 Concilii Ancyrani. » (Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* : v°. ἐπιτίμιον).

d'excommunication qui frappe l'âme, une autre peine qui devait atteindre l'instrument du crime, la chair. Aussi, les Pères latins entendent généralement ces mots *interitus carnis*, de pleurs abondants, de jeûnes, de rudes et longues austérités corporelles (1).

Les Pères grecs, il est vrai, ont donné de cette mortification de la chair, de cet *interitus carnis*, une explication toute différente. Ils ont cru y voir la possession diabolique. Suivant eux le démon s'emparait du corps de l'excommunié, le tourmentait, l'étreignait de son action puissante et fatale, et lui faisait subir tant de douleurs que ce supplice était comparable à la mort (2). — Bien que cette explication puisse subsister avec celle que nous avons donnée précédemment, elle ne semble cependant pas admissible. Nulle part on ne lit que le démon ait ainsi agité ceux que les Apôtres livraient à son empire par l'excommunication. En particulier, lorsque l'apôtre saint Paul, dans la seconde épître aux Corinthiens, exprime le motif qui l'a fait se relâcher de sa sévérité, nous l'entendons bien dire qu'une grande tristesse s'est emparée de l'âme du pécheur, mais où est-il question de possession, de tourments corporels, de maladies causées par la présence du démon? — Saint Paul ordonne de fuir l'incestueux; et cependant la coutume de la primitive Église était

(1) « Quod dicit *tradidi in interitum carnis*, hoc est, in afflictionem corporis quæ solet a pœnitentibus expendi, eumque carnis interitum nominavit, qui tamen carnis interitus vitam spiritui conferat. Unde et nunc si quis forte nostrum recordatur in semetipso alicujus peccati conscientiam, si quis se obnoxium novit esse delicto, confugiat ad pœnitentiam, et spontaneum suscipiat carnis interitum, ut expurgatus in præsenti vita spiritus noster mundus et purus pergat ad Christum. » Origen. *hom.* 14 *in Levit.* Cf. Tertull. l. *de Pudicitia.* c. 13. — Pacianus, *Parænesis ad Pœnitentiam. Ep.* 3 *ad Sempronianum.* — Ambr. l. I. *de Pœnitentia.* c. 12. — Cf. Morin. loc. cit.

(2) Cf. Estius, Bernard. a Piconio, in h. l., Morinus, l. c.

d'entourer les énergumènes d'une vive sollicitude, de mille soins charitables par lesquels on s'efforçait de les soustraire les plus promptement possible à la tyrannie de Satan. — En aucun endroit des deux épîtres aux Corinthiens, nous ne voyons que l'exorcisme ait été employé ; ne devait-il pas l'être au moment de l'absolution du coupable, si réellement l'excommunication avait été l'occasion d'une possession diabolique ? — Non, jamais, les Apôtres ne se sont servis de la domination qu'ils avaient reçue du Maître sur les esprits immondes (1), que pour chasser ces esprits mauvais, et guérir les infirmités causées par leur influence homicide. Jamais ils n'ont cru que ce pouvoir leur avait été accordé pour condamner aux vexations d'un ennemi qui n'aurait pu que compromettre leur œuvre pour la vie éternelle. Du reste n'était-ce pas s'exposer aux accusations de sortilège et de maléfice, faire détester des païens ceux qui étaient chargés de pénétrer à leur foyer et d'y prêcher la paix, la joie et le salut, en un mot rendre fort difficile, sinon impossible, l'établissement d'une religion déjà combattue par tant de passions et d'intérêts ?

Les paroles de saint Paul : *jam judicavi ut præsens in nomine Domini Nostri Jesu Christi, congregatis vobis et meo spiritu cum virtute Domini Nostri Jesu Christi*, font comprendre qu'il agissait en vertu de son pouvoir de juridiction, au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ. Par conséquent, la peine qu'il imposa était valable aux yeux de Dieu, et l'incestueux, en l'accomplissant avec larmes, acquittait réellement la dette que sa faute lui avait fait contracter auprès de la justice de Dieu. Saint Paul l'entendait bien ainsi, car, s'il

(1) Cf. Matth. X. 1; Marc. VI. 7; Luc. IX. 1 ; X. 20 ; XVI. 17 ; Act. XVI. 18.

châtie le corps, c'est pour sauver l'âme : *ut spiritus salvus sit.*

Le coupable se soumit humblement et subit sa peine avec patience Mais bientôt son âme, plongée dans une extrême tristesse, fut prise d'un abattement qui menaçait de le conduire jusqu'au désespoir et d'être ainsi funeste à celui que l'Apôtre voulait guérir et sauver. C'était un motif suffisant de se montrer indulgent. Saint Paul, toujours au nom de Dieu, lève la peine d'excommunication, et remet à l'incestueux le reste de la pénitence corporelle qu'il lui avait imposée. Cette faveur évidemment était tout aussi valable aux yeux de Dieu que l'imposition de la pénitence, et le Seigneur considéra celui qui en était l'objet comme libéré à son égard. Si nous ajoutons que la crainte du désespoir était une cause bien suffisante d'user d'indulgence à l'égard de l'incestueux ; que celui-ci, par son repentir et par ses larmes, avait déjà recouvré l'état de grâce, n'aurons-nous pas dans ce fait arrivé à Corinthe vers le mois de novembre de l'année 58 (1), une rémission de la peine temporelle du péché, accordée par l'autorité de l'Église, en vue des mérites de Jésus-Christ, et en dehors du sacrement de Pénitence, à un juste pénitent, c'est-à-dire, une réelle concession d'Indulgence?

A toutes les époques de son histoire, l'Église a accordé des Indulgences. Plus rares à l'origine, ces grâces sont devenues aujourd'hui très fréquentes. Si leur nature n'a pas varié, on doit néanmoins constater de nombreux changements dans la forme de leur concession, dans les circonstances qui les accompagnèrent, et dans les motifs pour lesquels elles furent octroyées aux pécheurs repentants. Nous partagerons l'histoire

(1) Cf. R. Cornely. S. J *Introductio specialis in singulos novi testamenti libros*, dissertatione 2. sect. 1. c. 1. § 7. n. VI.

des indulgences en trois grandes périodes, partage basé sur les variations que subit la discipline pénitentiaire. La première période, qui est la période de la remise pure et simple des peines, va de l'origine de l'Église jusqu'au VIIIe siècle ; la seconde, du VIIIe siècle au XIIe : c'est la période des rachats et des compensations ; enfin la troisième part du XIIe siècle et s'étend jusqu'à nos jours : à cette époque, la discipline des Indulgences prend la forme que nous lui connaissons encore aujourd'hui.

PREMIÈRE PÉRIODE

Dans les premiers temps du christianisme, deux genres de pénitences étaient en viguenr dans l'Eglise: la pénitence publique pour certains crimes commis publiquement et dont le scandale devait être réparé par un repentir et une expiation publics, la pénitence privée pour les fautes occultes ou moins graves.

L'histoire de la première période ne nous offre aucun exemple d'Indulgences appliquées à une pénitence privée. Il n'est pas probable cependant qu'on fût plus sévère à l'égard des pénitents privés qu'envers les pénitents publics, plus coupables, et qui maintes fois jouirent des Indulgences. Nous devons donc conclure, malgré le silence de l'histoire, que les chrétiens soumis à la pénitence secrète ne furent pas privés de semblables faveurs,mais au contraire durent en bénéficier plus fréquemment que les pécheurs soumis à une pénitence plus rigoureuse et publique.

Nous lisons dans Eusèbe que saint Jean, à l'exemple de l'apôtre saint Paul, usa d'indulgence envers un jeune homme chez qui il avait remarqué les meilleures dispositions et auquel il s'était fort attaché. Il l'avait

confié à l'évêque d'une ville peu éloignée d'Ephèse. Le prélat ayant pris chez lui le protégé de l'apôtre, l'instruisit, le baptisa, puis, comme si les sacrements avaient mis le jeune néophyte dans une pleine sécurité, il se relâcha peu à peu de son ancienne vigilance. Laissé trop tôt à lui-même, le jeune chrétien fut bientôt corrompu par des amis de son âge. Il en forma une troupe de voleurs, dont il mérita d'être nommé le chef par son audace et la multiplicité de ses crimes. A son retour, saint Jean n'eut pas plutôt appris ce qui s'était passé, qu'il se mit à la recherche du malheureux et l'ayant atteint, il lui criait : « Pourquoi, mon fils, pourquoi fuyez-vous votre père, vieillard sans armes ? O mon fils, ayez pitié de moi ! ne craignez point, vous pouvez encore espérer le salut. Moi-même je satisferai pour vous à Notre Seigneur ; je souffrirai volontiers pour vous la mort, comme le Seigneur l'a soufferte pour nous ; je donnerai mon âme pour la vôtre. Arrêtez seulement, c'est Jésus-Christ qui m'envoie (1). » A ces mots, le brigand s'arrête et baisse les yeux ; puis, laissant tomber ses armes, il commence à trembler et à pleurer amèrement ; il embrasse tendrement le saint vieillard, lui criant pardon au milieu des gémissements et des sanglots ; il expie ses malheurs par un baptême de larmes ; cependant il cache sa main droite. L'apôtre le rassure, lui proteste avec serment qu'il lui a obtenu du Sauveur son pardon, tombe en prière à ses genoux, lui baise la main droite comme purifiée de ses meurtres par la pénitence et le ramène à l'église. Là, il fait de fréquentes prières

(1) « Adhuc tibi superest spes salutis. *Ego pro te satisfaciam Christo;* tua causa mortem libenter excipiam quemadmodum Dominus pro nobis mori sustinuit ; animam meam pro te *vicariam* dabo. » Euseb. *Hist. eccl.* l. III c. 23.

pour lui, jeûne avec lui continuellement, adoucit son esprit par des paroles pleines de tendresse et ne le quitte qu'après l'avoir rendu à l'Église, qu'après en avoir fait un grand exemple de sincère pénitence et un miracle de résurrection spirituelle (1). Qui ne voit dans ce fait l'exercice du pouvoir de remettre les peines du péché donné aux apôtres par Jésus-Christ? Ce chef de brigands, à la vue de celui dont il a trahi l'affection, fond en larmes. La vivacité de son repentir lui obtient de Dieu le pardon de son crime, et en signe de ce pardon l'apôtre découvre sa main droite et la charge de baisers. Et néanmoins, pendant plusieurs jours, ils prient, pleurent et jeûnent tous deux : l'apôtre satisfait à Dieu pour le pécheur et ne quitte celui-ci qu'après avoir régénéré son âme. Qu'est-ce là sinon obtenir de Dieu, après le pardon de ce jeune criminel, la rémission entière des peines qu'il lui restait à expier pour ses nombreux crimes? Et qu'est-ce que le rendre à l'Église, sinon lui accorder la paix qu'on donnait aux pénitents à la fin de leur pénitence publique?

Nous nous sommes arrêté un peu longuement au récit de ces deux concessions d'Indulgences faites par des apôtres. Ces faits sont de la plus grande importance, soit parce que leurs auteurs sont les interprêtes

(1) « Et accedentem senem complexus (juvenis) gemitu ac lamentis quantum maxime poterat *veniam rogabat* et lacrymis quasi altero quodam *baptismo* expiabatur, solam dexteram occultans. Tum apostolus spondens ac dejerans se *veniam ipsi a Servatore impetravisse,* oransque ac in genua provolutus, et dextram ipsam juvenis, utpote *pœnitentia expurgatam,* deosculans, ipsum in ecclesiam reduxit. Exinde partim crebris *orationibus* Deum deprecans, partim continuatis una cum juvene *jejuniis simul decertans,* omnibus denique verborum illecebris animum ejus demulcens, non prius abscessit quam illum *Ecclesiæ restituisset,* magnumque sinceræ pœnitentiæ exemplum et iteratæ *regenerationis* ingens documentum, et conspicuæ resurrectionis tropæum omnibus ostendisset. » Euseb. l. c.

les plus autorisés de la puissance conférée à l'Église par son divin chef, soit parce que nous voyons par là combien est ancienne la pratique des Indulgences, et combien apostolique est leur origine.

A deux siècles de distance, nous retrouvons l'exercice du même pouvoir au concile de Rome sous le règne du Pape Corneille. Du consentement des soixante évêques dont ce Concile était composé, Corneille donna la paix au prêtre Trophime, coupable d'avoir offert l'encens aux idoles, mais dont le repentir était la cause du retour d'un grand nombre de personnes tombées avec lui. Tous ces évêques estimèrent que le retour de tant de personnes était une satisfaction assez ample pour Trophime, et une raison suffisante pour ne pas suivre rigoureusement les prescriptions des canons de l'Église, puisque ces personnes ne seraient pas revenues sans Trophime. Saint Cyprien écrit à ce sujet à Antonien, évêque de Numidie : « En ce qui concerne spécialement l'affaire de Trophime, sur laquelle vous me demandez des éclaircissements, la réalité est fort différente des bruits accrédités par la rumeur publique et de la version mensongère forgée par les apostats. Corneille, notre bien-aimé frère, n'a fait qu'imiter en cette circonstance la paternelle mansuétude dont nos prédécesseurs nous ont donné tant d'exemples. Trophime était à la tête d'un parti tellement nombreux que la majorité du peuple lui était presque acquise. Quand il eut demandé à rentrer au sein de l'Église, confessant son erreur passée, offrant de la réparer par la pénitence et implorant avec humilité la faveur de rentrer dans la communion ecclésiastique qu'il avait précédemment rompue, Corneille prêta l'oreille à son repentir et exauça sa prière. Trophime a été réintégré dans l'Église de Dieu : cette réhabili-

tation était commandée moins encore par sa situation personnelle que par la nécessité de pourvoir au salut de ses nombreux adhérents, lesquels ne se seraient point soumis, si l'on eût fait une exception contre leur chef. Ce grand acte fut l'objet d'une délibération solennelle du concile de Rome. C'est à la suite de cette délibération que Trophime a été rétabli dans la communion de l'Église. Le fruit de cette sentence de miséricorde a été le retour à l'unité et le salut d'une portion considérable de nos frères (1). »

Que le lecteur ne se figure pas que durant les deux siècles qui séparèrent l'Indulgence accordée par saint Jean et le concile de Rome, aucune autre ne fut accordée. Ces concessions étaient fréquentes. Saint Cyprien l'affirme lui-même dans un passage de la lettre que nous venons de citer : « Corneille notre frère bien-aimé, dit-il, n'a fait qu'imiter en cette circonstance la paternelle mansuétude dont nos prédécesseurs nous ont donné tant d'exemples. » — L'exposé de trois coutumes de l'Église primitive suffira pour nous convaincre de la vérité des paroles de l'évêque de Carthage.

Ceux qui avaient eu le malheur de tomber durant la persécution ou qui s'étaient rendus coupables de crimes très graves devaient, avant d'être reçus à la communion, subir une longue et sévère pénitence. Désirant

(1) « Quoniam cum Trophimo pars maxima plebis abcesserat, redeunte nunc ad Ecclesiam Trophimo et satisfaciente et pœnitentia deprecationis errorem pristinum confitente et fraternitatem quam nuper abstraxerat cum plena humilitate et satisfactione revocante, auditæ sunt ejus preces et in Ecclesiam Domini non tam Trophimus quam maximus fratrum numerus qui cum Trophimo fuerat admissus est, qui omnes regressuri ad Ecclesiam non essent, nisi cum Trophimo comitante venissent Tractatu ergo illic cum collegis plurimis habito, susceptus est Trophimus, *pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus.* » Cyprian. *ep. IV. Antoniano ;* edit. Guilelmi Hartel. Vindobonæ. 1871. tom II, p. 631-632.

reprendre leur place dans les rangs des fidèles, ils allaient trouver les confesseurs de la foi et les suppliaient avec larmes d'intercéder pour eux auprès des évêques et de leur accorder un billet de recommandation ou d'indulgence, *libellus pacis*, à l'aide duquel ils espéraient obtenir plus vite leur réconciliation. L'Église, qui eut toujours un profond respect pour ses martyrs, tenait grand compte de ces désirs des confesseurs ; et si les pécheurs munis de ces billets d'indulgence montraient un vrai repentir, s'ils observaient fidèlement la pénitence qui leur avait été enjointe, elle leur remettait volontiers le reste de cette pénitence et les admettait à la paix et à la communion. Cette pratique était déjà observée du temps de Tertullien : « Quelques-uns, dit-il dans son *Exhortatio ad martyres*, ont pris l'habitude d'aller demander, aux confesseurs en prison, la paix que l'Eglise leur refuse (1). » Plus tard, devenu Montaniste, il s'élevait contre cette pratique, dont ses attaques affirmaient ainsi l'existence (2).

C'est surtout du temps de saint Cyprien que nous voyons observer cette coutume. On jugeait, et avec raison, en se fondant sur le dogme de la communion des saints, que les satisfactions surabondantes des martyrs pouvaient être légitimement appliquées à

(1) « Quam pacem quidam in Ecclesia non habentes, a martyribus in carcere exorare consueverunt. » *Exhort. ad martyres*, c. 1.

(2) « At tu jam ad martyres tuos effundis hanc potestatem, ut quisque ex confessione vincula induit adhuc mollia, in novo custodiæ nomine, statim ambiunt mœchi, statim adeunt fornicatores, jam preces circumsonant, jam lacrymæ circumstagnant maculati cujusque ; nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui Ecclesiam perdiderunt.... pacem ab his quærunt qui de sua periclitantur Alii (nempe lapsi) ad metalla confugiunt, et inde communicatores revertuntur ubi jam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis. » *De Pudicitia*. c. 22.

ceux en faveur desquels ils intervenaient, et suppléer ainsi à l'imperfection d'une pénitence restée incomplète (1). Eusèbe rapporte que les martyrs des Gaules « délivraient des libelles d'absolution et se plaisaient à briser les liens des pénitents.... Ils n'avaient que des sentiments de tendresse humble et dévouée pour les *lapsi* ; ils s'empressaient de couvrir, par la surabondance de leurs propres mérites, tout ce qui manquait à l'indigence de ces derniers ; comme une mère dévouée, ils dilataient pour eux les entrailles de leur miséricorde et offraient à Dieu le Père le tribut de leurs prières et de leurs larmes pour le salut de ces infortunés (2). »

Aux témoignages fournis par l'Afrique et les Gaules, s'en joignent d'autres venus de l'Égypte et de l'Asie. Saint Denis, évêque d'Alexandrie (en 248), assure que les martyrs reçurent, étant encore en vie, quelques-uns de ceux qui étaient convaincus d'avoir sacrifié aux idoles, et communiquèrent avec eux dans les prières et dans le banquet (3). A Smyrne, en Asie, les tombés

(1) Cf. Mgr Freppel. *Saint Cyprien*, 9e leçon.

(2) « Cunctos absolvebant, neminem ligabant....Neque enim fastu et arrogantia intumuerunt adversus lapsos, sed ea quibus abundabant bona, indigentibus liberaliter subministrabant materna quædam misericordiæ viscera gestantes, magnamque vim lacrymarum pro illorum salute coram Deo Patre fundentes. Vitam petierunt et largitus est eis Deus, quam etiam illi proximis suis communicarunt ubique victores ad Deum profecti. » *Epistola Ecclesiæ lugdunensis et viennensis ad episcopos Phrygiæ*, apud Euseb. *Hist. eccl.* l. V. c. 2.

(3) « Ceterum hi divini martyres, qui nunc assessores sunt Christi et regni illius consortes ac judicii participes una cum ipso judicaturi, dum hic apud nos essent, quosdam e fratribus lapsos, et idolis sacrificasse convictos, susceperunt : et conversionem illorum ac pœnitentiam cernentes, cum judicassent eam placere posse illi qui peccatoris pœnitentiam mavult quam mortem, eos admiserunt et collegerunt, atque in cœtum suum receperunt, et in orationibus ac cibo cum iisdem communicarunt. » Euseb. *Hist. eccl.* l. VI, c. 42.

vinrent avec de grands cris implorer le secours du prêtre saint Pionius, qui, dans la persécution de Dèce, était prisonnier pour la foi (1).

C'était surtout par leur mort que les martyrs acquéraient cette surabondance de mérites et de satisfactions dont ils demandaient que l'application fût faite à leurs frères tombés. Aussi saint Cyprien recommande-t-il de ne donner la paix aux *lapsi* qu'après la mort du martyr qui a intercédé pour eux. Il reprend des prêtres qui communiquaient avec les tombés et leur donnaient la sainte Eucharistie avant la mort des martyrs dont ils avaient reçu le *libellus pacis* (2). Célérinus, écrivant de Rome à Lucien pour recommander à ses prières et à celle des autres confesseurs deux chrétiennes devenues infidèles pendant la persécution, lui disait : « Que le premier d'entre vous qui sera couronné, remette cette faute à nos sœurs Numérie et Candide (3). » Et Lucien lui répondait : « Lorsque le bienheureux martyr Paul vivait encore, il me fit venir et me dit : Lucien, je vous en conjure en présence du Christ, si *après ma mort* quelqu'un vous demande la paix, accordez-la lui en mon nom » (4). Cette relaxation des peines canoniques, cette substitution des satisfactions des martyrs aux pénitences du pécheur, était considérée comme agréable aux yeux de Dieu.

(1) Cf. *Histoire des Indulgences*, par Pierre Forestier, c. 2.

(2) Cf. Cyprian. *Ep.* 16.

(3) « Rogo itaque, domine, et peto per Dominum Nostrum Jesum Christum ut quicumque prior vestrum *coronatus fuerit*, istis sororibus nostris Numeriæ et Candidæ tale peccatum remittant. » Inter ep. Cypriani, *ep.* 21.

(4) « Cum benedictus martyr Paulus adhuc in corpore esset, vocavit me et dixit mihi : Luciane, coram Christo tibi dico ut si quis *post arcessitionem meam* abs te pacem petierit, da in nomine meo. » *Ibid. ep.* 22.

Dieu, affirme la tradition, en vue des souffrances des martyrs, remettait aux apostats la peine de leurs péchés. Saint Cyprien espère que les mourants qui n'ont pas encore entièrement accompli leur pénitence, pourront, grâce aux libelles des martyrs, après avoir reçu l'imposition des mains, aller jouir, auprès de Dieu, de la paix que les martyrs ont implorée en leur faveur (1). En maint endroit de ses lettres, saint Cyprien condamne les abus qui s'étaient introduits dans l'usage des libelles, comme opposés à l'Évangile et aux préceptes du Seigneur (2). Tertullien lui-même, lorsqu'il attaque cet usage, suppose la foi des chrétiens à leur valeur devant Dieu (3).

Bientôt de graves abus s'introduisirent dans la concession des Indulgences. La sévérité des peines canoniques, la facilité et l'empressement avec lequel les confesseurs de la foi venaient au secours de leurs frères égarés, étaient autant de motifs de recourir au *libellus pacis*. On y mit d'abord de la réserve ; mais peu à peu on s'habitua à ces grâces ; on y prétendit comme à des biens auxquels on avait droit ; un certain nombre d'apostats cherchèrent à se soustraire aux peines canoniques. Ils espérèrent avoir trouvé dans les libelles de paix le moyen de se faire dispenser de toute pénitence, et ils assiégèrent les prisons où souffraient les confesseurs de la foi, afin d'obtenir

(1) Cf. Cypr. *Ep.* 18 *presbyteris et diaconibus.*

(2) Voir l'épitre 20e de saint Cyprien dont nous citons un passage un peu plus loin.

(3) « Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit nisi Dei Filius?... proinde qui illum simularis donando delicta, si nihil ipse deliquisti, plane patere pro me. Si vero peccator es, quomodo oleum faculæ tuæ sufficere et tibi et mihi poterit ? » *De Pudicitia*. c. 22.

leur pardon : « *Statim ambiunt mœchi, statim adeunt fornicatores, jam preces circumsonant, jam lacrymæ circumstagnant maculati cujusque; nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui Ecclesiam perdiderunt.* » Ainsi parle Tertullien dans son livre de *Pudicitia*. Quant aux martyrs, plusieurs d'entre eux, cédant à un élan de générosité imprudente, octroyaient des lettres de recommandation à tous ceux qui en demandaient, sans examiner la gravité de leurs fautes ni la sincérité de leurs dispositions (1). Quelques-uns même, bien loin de se borner à une simple requête, accordaient la paix de leur propre autorité, ce qui était un empiètement manifeste sur les droits de l'évêque. Il y avait de ces billets conçus en termes généraux : « Qu'un tel soit admis à la communion avec les siens : » *communicet ille cum suis* (2) ; de manière qu'une seule personne pouvait en faire profiter vingt ou trente autres, comme ses parents ou ses serviteurs. Il se trouva un homme d'une grande piété, mais peu versé dans la science des saintes Écritures et des préceptes divins, qui, n'écoutant que les inspirations de son zèle, distribuait indistinctivement des billets de réconciliation. Il se fondait sur ce que le martyr Paul lui en avait laissé le pouvoir. Il en vint même jusqu'à ce degré d'imprudence et de témérité qu'il écrivit à saint Cyprien la lettre suivante : « Tous les confesseurs au

(1) « Cum comperissem eos qui sacrilegis contactibus manus suas atque ora maculassent vel nefandis libellis nihilominus conscientiam polluissent exambire ad martyras passim, confessores quoque importuna et gratiosa deprecatione corrumpere ut sine ullo discrimine atque examine singulorum darentur quotidie libellorum millia contra evangelii legem, litteras feci quibus martyras et confessores consilio meo quantum possem ad dominica præcepta revocarem. » *Ep.* 20 *presbyteris et diaconibus Romæ consistentibus.*

(2) *Ep.* 14 *martyribus et confessoribus.*

pape Cyprien, salut. Vous saurez que nous avons donné la paix à tous ceux dont la conduite depuis leur faute aura été soumise à votre examen, et nous voulons que vous en informiez les autres évêques. Nous désirons que vous soyez en bonne intelligence avec les saints martyrs. En présence d'un exorciste et d'un lecteur : écrit par Lucien » (1). Dans quelques villes de la province d'Afrique, la multitude se soulevait contre les évêques pour les contraindre à lui accorder sans délai une paix que les martyrs, criait-elle, lui avaient déjà donnée ; et le courage de quelques prélats avait faibli devant ces clameurs (2).

Les évêques, saint Cyprien surtout, réagirent promptement contre de pareils abus, qui énervaient la discipline, et, en temps de persécution, étaient autant d'encouragements à une apostasie si vite et si facilement pardonnée. Saint Cyprien écrit aux prêtres et aux diacres de Carthage : « Les apostats pourraient, en accomplissant une véritable pénitence, satisfaire par leurs prières et leurs œuvres à la justice de Dieu qui est pour nous un père plein de miséricorde ; mais non, on les séduit afin de mieux les perdre ; au lieu de les relever, on les précipite dans un abîme plus profond. Quoi ! des pécheurs souillés de fautes moins

(1) Inter ep. Cypriani. *Ep.* 23, *universi confessores Cypriano.*

(2) « In provincia nostra per aliquot civitates in præpositos impetus per multitudinem factus est, et pacem quam semel cunctis a martyribus et confessoribus datam clamitabant confestim sibi repræsentari coegerunt, territis et subactis præpositis suis qui ad resistendum minus virtute animi et robore fidei prævalebant. Apud nos etiam quidam turbulenti, qui vix a nobis in præteritum regebantur, et in nostram præsentiam differebantur, per hanc epistolam velut quibusdam facibus accensi plus exardescere et pacem sibi datam extorquere cœperunt ». Cypriani *Ep.* 27 *presbyteris et diaconibus Romæ consistentibus.* Cf. Mgr Freppel. l. c.

graves sont soumis à une pénitence dont la durée est justement fixée ; ils ont recours à l'exomologèse, suivant les prescriptions de la discipline ; ils ne reçoivent le droit de communiquer avec le reste des fidèles que par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé ; et aujourd'hui que les plaies sont encore saignantes, au fort de la persécution, avant que la paix soit rendue à l'Église elle-même, on verra de tels coupables admis à la communion ; leur nom viendra se mêler à l'oblation du sacrifice ; et avant qu'ils aient fait pénitence, qu'ils aient confessé leur iniquité, que l'évêque et le clergé leur aient imposé les mains, on ira jusqu'à leur donner l'Eucharistie, tandis qu'il est écrit : celui qui mangera indignement le pain du Seigneur, ou boira indignement son calice, sera coupable du corps et du sang de Jésus-Christ ! » (1). Pour éviter de pareils excès, on ordonna aux martyrs d'indiquer le nom de ceux dont ils imploreraient le pardon. On exigea d'eux qu'ils examineraient auparavant avec soin si les coupables s'étaient rendus dignes de cette faveur par un sincère retour et l'observation fidèle d'une partie de leur pénitence. « Je vous en conjure, leur écrit saint Cyprien, par toutes les prières dont je suis capable, souvenez-vous de l'Évangile, et les yeux fixés sur les martyrs vos prédécesseurs, qui agissaient en toutes choses avec tant de sollicitude et de discernement, pesez comme eux toutes les demandes. Amis de Dieu, et destinés par la suite à juger le monde avec lui, examinez bien l'acte, les œuvres et les mérites de chacun ; considérez la nature et la qualité des fautes, de peur que des promesses irréfléchies de votre part, et de la nôtre une précipitation blâmable, ne couvrent

(1) *Ep.* 16 *presbyteris et diaconibus.*

de confusion notre Église à la face des gentils eux-mêmes... Tout peut rentrer dans l'ordre, si vous pesez avec une religieuse attention les demandes qui vous sont adressées, habiles à discerner et à écarter ceux qui, sous un nom supposé, viennent chercher dans vos bienfaits une grâce pour leurs amis, et pour eux-mêmes le prix d'un trafic honteux. Je recommande un dernier point à votre scrupuleuse exactitude, c'est de désigner *nominativement* ceux pour lesquels vous sollicitez la paix. Des billets, m'a-t-on dit, sont conçus en ces termes : *La communion à un tel avec les siens*. Les martyrs n'ont jamais usé d'une formule indécise, vague, et si propre à soulever dans la suite la haine contre nous. En effet, ces mots : « la communion à un tel avec les siens » se prêtent à une extension illimitée... Je vous en conjure donc, *désignez par leur nom les individus que vous voyez de vos yeux, que vous connaissez, dont la pénitence vous semble approcher de la satisfaction ;* par là vous nous adresserez des lettres convenables à la foi et à la discipline (1). »

Même lorsque les martyrs avaient agi avec une prudente réserve et n'avaient intercédé que pour des pénitents vraiment dignes d'indulgence, ceux-ci n'étaient pas, par le fait même, admis à la paix et déchargés de leur pénitence canonique. Les martyrs n'avaient pas le droit de donner la paix, ils priaient seulement les évêques de la donner en considération de la mort qu'ils allaient subir pour Jésus-Christ (2). Ces prières

(1) *Ep.* 15 *martyribus et confessoribus.*

(2) « Fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres litteras, *petentes examinari desideria sua.* Cum, pace nobis omnibus a Domino prius data, ad Ecclesiam regredi cœperimus, tunc examinabuntur singula, præsentibus et judicantibus vobis. » Cypr. *Ep.* 17 *fratribus in plebe consistentibus.* Cf. ep. 16.

provoquaient de la part des évêques une sorte d'enquête sur la conduite des *lapsi*, sur leur zèle à faire pénitence, sur la ferveur de leur repentir, sur l'observation partielle de leur peine : s'ils étaient reconnus dignes de la faveur implorée, ils étaient, par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé admis à la communion, ils recevaient l'Indulgence. Cette grâce en effet était une véritable Indulgence, puisque par elle les justes pénitents recevaient, par l'application des satisfactions de leurs frères martyrs, la relaxation, valide aux yeux de Dieu, des peines temporelles juste châtiment de leur apostasie.

Telle était une des coutumes de l'Église primitive. Son exposé nous a montré amplement l'existence de l'usage des Indulgences aux premiers siècles du christianisme. Une autre coutume nous prouvera davantage encore, si c'est possible, que nos ancêtres dans la foi n'avaient garde de négliger ce puissant moyen d'éteindre toutes leurs dettes pénales auprès de Dieu.

A. Faucieux.

NOTES D'UN PROFESSEUR

CXLII

Complétés et réunis sous le titre de *la Chaire et l'Apologétique au XIXe siècle, études critiques et portraits contemporains* (1 vol. in-12 de XXIV-371 pp., Paris, Letouzey, 1887), les articles publiés récemment par le R. P. Fontaine, S. J., ont conservé les qualités et les défauts ordinaires aux articles de Revues: beaucoup d'imagination; une allure facile, vive, agréable ; un « effleurement » plutôt qu'un approfondissement des choses; une entière liberté de passer d'un sujet à un autre et de mêler ensemble des objets « ondoyants et divers »; un plus grand souci de l'agrément du lecteur que de son instruction. Ajoutez à cela que le R. P. Fontaine est tout-à-fait de son temps quant à l'amour des antithèses brillantes et des nuances fondues; que sa vive charité le pousse à mettre d'accord, non seulement tout le monde, mais aussi toutes choses ; qu'il professe avant tout une grande admiration pour le P. Lacordaire et pour M. l'abbé Motais, — je ne parle que des morts, — et vous aurez une idée assez exacte de son volume. Nous l'aurions aimé d'une autre gamme, plus grave et plus naturelle, et nous ne le conseillons précisément pas comme un guide assuré en fait de prédication et d'apologétique. Du reste, il ne prétend nullement au rôle de manuel technique et professionnel: c'est avant tout une œuvre de *dilettante*, je voudrais pouvoir ajouter : d'esthéticien.

Oserai je le dire ? Il n'est pas assez au courant de son double sujet, et ses conclusions manquent de force, de pré-

cision, voire même d'intérêt. C'est peu connaître, en effet, l'histoire de la prédication chrétienne en France, de ses méthodes, de ses traités, de ses publications, que d'écrire ceci : « Il n'y a que l'enseignement de la chaire qui n'éveille, paraît-il, presque aucune sollicitude (?) ; du moins les hommes qui en ont quelque (?) souci sont bien rares (?) ; quand on en parle, il faut presque s'excuser auprès des meilleurs esprits (!). Lorsqu'on a cité un certain nombre de mandements (?) épiscopaux, quelques (?) livres dus, il est vrai, à des plumes très autorisées, le beau et instructif travail de Mgr Dupanloup, un volume de Mgr Isoard plein d'observations ingénieuses et fines, les écrits de M. l'abbé Mullois (!) et de quelques autres peut-être (!), on a épuisé (!) la liste des ouvrages qui traitent de la prédication (p. XIV). » En vérité, le R. P. Fontaine a eu tort de croire que sa petite bibliothèque particulière était ici sans lacunes et sans *desiderata* ; et nous serions absolument désolés qu'à l'étranger on nous jugeât d'après ses dires ; car on n'y est déjà que trop porté à nous croire très arriérés sous ce rapport ; et ce n'est pas sans une grande envie de protester contre de telles appréciations, que nous lisions récemment, dans la *Literarische Rundschau* de Fribourg-en-Brisgau, des réflexions passablement dures et fort peu motivées à ce sujet ; il est commode mais nullement logique de juger un clergé de 45,000 prêtres d'après deux ou trois brochures excentriques, renforcées d'un ou deux volumes profondément inconnus dans le pays qui les a vus naître.

Le R. P. Fontaine ne veut pas, et il a mille fois raison, que le naturalisme, autrement dit le rationalisme, pénètre dans la chaire catholique. Il ne veut pas, et il a raison, qu'on y fasse trop de conférences sociales, économiques, politiques ; mais quand, après avoir montré une médiocre estime de l'homélie, il en vient à préconiser, comme le moyen sauveur de la prédication, l'explication du *Catéchisme de Concile de Trente*, il nous paraît bien un peu, — qu'il nous permette d'avouer cette impression dont

nous sommes confus. — ressembler au bon Lafontaine découvrant un beau jour le prophète Baruch, et demandant au genre humain tout entier : l'avez-vous lu ? Nous estimons autant que lui le *Catechismus ad parochos*; mais nous ne pensons pas qu'il suffise de dire à nos jeunes orateurs : *Tolle, lege*, pour qu'ils prêchent avec simplicité, solidité, goût et succès. « C'est le *fonds* qui manque le moins : » la Bible, les Conciles, les Pères, les Papes, les Théologiens, surabondent d'excellentes choses, et l'on pourrait dire avec autant de droit que le R. P. Fontaine : prêchez la Bible, prêchez saint Jean Chrysostôme ou saint Augustin, prêchez saint Bonaventure ou saint Thomas ou Suarez, et vous prêcherez parfaitement. Hélas ! c'est vrai, et ce n'est pas vrai : la formation didactique, la méthode, l'aptitude, le travail et surtout la grâce de Dieu, sont aussi nécessaires, sinon plus, que le *Catéchisme du Concile*.

L'étendue des connaissances bibliographiques du R. P. Fontaine, en fait d'apologétique, ne laisse-t-elle pas à désirer? Parlant de « l'évolution progressive et rationnelle » du dogme, et de la nécessité d'en rendre compte, il écrit: « Ce travail a été fait, du moins en partie. Un allemand, le docteur Klee, a écrit dans ce but *plusieurs* volumes pleins d'érudition et de *science*. Mgr Ginouilhac fournit des renseignements encore plus complets sur les trois premiers siècles... (p. 331). » Si *deux* volumes se disent « plusieurs, » si M. Klee dans son *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens* a montré autant de science que d'érudition, s'il faut entendre de tous les dogmes ce que Mgr Ginouilhac a écrit du mystère de la Trinité, si enfin M. Klee et Mgr Ginouilhac sont les seuls et les principaux théologiens qui aient étudié ce sujet, le texte du R. P. Fontaine cesse d'être surprenant. Son contentement et presque son étonnement s'excitent, du reste, fréquemment et facilement, dans son voyage rapide à travers le cercle des apologistes; et des choses assez vulgaires, même assez vieillies, en théologie, conservent pour lui un parfum de nouveauté et de distinction qu'elles sont loin d'avoir pour d'autres.

Après tout, c'est la preuve d'une grande bienveillance envers le monde des écrivains, et nous ne saurions assez nous en féliciter. Ce que nous approuvons un peu moins, par contre, c'est la manière dont l'auteur définit les *faits dogmatiques*. Pour lui, la révélation, les divines origines du christianisme, les faits principaux de l'histoire de l'Eglise, en un mot, « ces faits qui contiennent et portent en eux les doctrines elles-mêmes, sont, *pour cette raison*, appelés les *faits dogmatiques* (p. 320) ». Ce n'est pas précisément ainsi qu'on les a entendus jusqu'à présent, et la raison historique de leur appellation est toute différente. Il eût été bon d'y faire au moins allusion, et de ne pas employer dans un sens nouveau et assez discutable une expression dont l'usage est fixé par une tradition séculaire, par des controverses fameuses. Nous pensons, quant à nous, que la première loi de l'apologétique serait de ne rien changer aux principes et aux termes de la théologie qu'il s'agit de défendre.

Celles que notre auteur propose, sont, 1° pour la *haute* apologétique : « de garder un caractère pleinement scientifique dans l'exposition de la doctrine (p. 237); » puis « de rechercher et d'établir une harmonie parfaite entre le dogme et les sciences humaines (p. 245) »; — 2° pour l'apologétique populaire, « d'étudier le tempérament intellectuel et moral des masses (p. 369); » et « d'approprier ses arguments et ses preuves aux exigences de ce tempérament » (*Ibid*). C'est peu et c'est tout.

Nous aurions d'autres remarques à faire sur ce livre; mais le temps nous manque, et d'ailleurs nous tenons à prouver, par notre respectueuse discrétion, qu'en dépit de nos divergences de vues « *amicus est Plato.* »

CXLIII

Nous prenons plaisir à signaler à nos lecteurs, quand il y a vraiment lieu, les publications ascétiques dignes d'une recommandation sérieuse et théologique. Nous le ferons d'abord aujourd'hui pour les « *Œuvres spirituelles* de lady Lucy Herbert de Powis, prieure de l'abbaye des Augustines de Bruges, au XVIIe siècle, » (1 vol. in-18 de 583-III pp.; Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1887). L'auteur était la fille du duc de Powis, compagnon fidèle du roi Jacques II dans son exil. Elle entra aux Augustines anglaises de Bruges en 1692, fit profession en 1693, fut élue assistante en 1707 et prieure en 1709 ; elle mourut fort saintement le 19 janvier 1744. Ses écrits de piété furent publiés à Bruges à la fin du siècle dernier, réédités à Londres en 1873 par le R. P. John Morris S. J., et traduits en français sous la direction d'un père jésuite. L'exécution typographique de ce nouveau livre laisse malheureusement à désirer, et nous en aurions grand regret si son prompt succès ne devait en amener prochainement la réimpression. Par l'exactitude et la profondeur de la doctrine, par l'abondance et l'onction des exercices spirituels, il mérite la plus sincère estime. Il renferme de nombreuses méthodes pour la prière et la récitation de l'office divin, plusieurs visites au T. S. Sacrement, un fort bon traité de la présence de Dieu, différentes manières de dire le rosaire, des pratiques de dévotion envers l'ange gardien, deux chapitres excellents sur la confession et la communion, une douzaine de méthodes d'assistance à la Sainte Messe, trente-six méditations sur la passion de N.S. et pour chaque dimanche du mois, etc. Quand on rééditera ce volume, on voudra bien se souvenir que toutes les fautes ne sont pas indiquées dans l'*errata*, particulièrement celle qui donne le nom de *Bienheureuse* à la révérende mère Thérèse de Jésus, supérieure des Clarisses de Lavaur (pp. 570 et 571).

CXLIV

Le R. P. X. de Franciosi S. J., après de substantiels travaux sur le Sacré Cœur de Jésus, vient de nous donner « *l'Esprit de saint Ignace*, pensées, sentiments, paroles et actions. » (1 vol. in-32 de 655 pp., Nancy, Le Chevallier, 1887). On connaît ce genre, vraiment utile et intéressant, de littérature hagiographique et ascétique, qui consiste à faire connaître un saint personnage par ses maximes habituelles comme par les traits principaux de sa vie. Le volume du R. P. de Franciosi ne diminuera pas, tant s'en faut, le crédit accordé jusqu'à présent à cette manière d'écrire. Ses vingt-huit chapitres contiennent, en effet, une multitude de fines et fortes observations, de faits curieux et émouvants. Ceux-ci sont imprimés en caractères italiques, celles-là en caractères romains. On souffrira que j'en fasse une ou deux citations.

« On ne peut pas trop louer la théologie positive, disait Ignace, et la scolastique. Comme c'est particulièrement le propre des docteurs *positifs* d'exciter les affections et de porter les hommes à aimer et à servir Dieu de tout leur pouvoir, ainsi le but des *scolastiques* est de définir et d'expliquer, selon le besoin des temps modernes, les choses nécessaires au salut, d'attaquer et de manifester clairement les erreurs et les faux raisonnements des ennemis de l'Église. » (p. 3) Saint Ignace considérait donc l'apologétique comme une fonction de la scolastique : c'est absolument vrai, à notre humble avis.

« Si j'avais mille ans à vivre, disait-il souvent, je ne cesserais de répéter : Point de nouveauté en théologie, en philosophie, en logique, et même dans l'enseignement de la grammaire... On le sollicitait d'abréger le cours de philosophie en faveur de sujets qui, annonçant de grandes dispositions pour la prédication, pourraient ainsi travailler plus tôt au salut des âmes. Il n'y voulut point consentir,

et exigea que, comme les autres, ils consacrassent trois années à l'étude de cette science (p. 548). »

Si je ne devais me borner, je reproduirais bien volontiers ses réflexions sur la prédication, sur la sainte communion, contre Térence et Erasme, etc.; mais on m'en croira aisément sur parole quand je dirai que son *Esprit* est un petit chef d'œuvre d'esprit et de doctrine spirituelle.

CXLV

C'est encore un livre de piété que « *le Virginal* de Marie la glorieuse Mère de Dieu, publié pour la première fois d'après un ms. du XIVe s. par le P. Ragey, S. M. » (1 vol. in-18 de 127 pp., Paris, Gaume, 1887). L'original latin est au British Museum (Bibl. Reg. 7 A. VI, fos 91 seqq.; *fuit codex Johannis Pilkington Dunelmensis episcopi*, 1596). L'éditeur incline à le croire d'origine française. Il trouve qu'il « a beaucoup de poésie, mais qu'il n'a pas de carillon, » tandis que le *Mariale*, publié par lui précédemment, en a beaucoup. Je ne rapporterai pas les autres appréciations du vénérable religieux : on sait avec quelle chaleur de sentiment, avec quelle vigueur d'imagination et de style, il expose ordinairement le fruit de ses recherches érudites. Je crois cependant qu'il y a un peu d'exagération dans ce qu'il dit (p. XXXII) de la diminution de la dévotion des catholiques envers Marie. Je pense que *tuam advocare præsentiam* (pp. XXXII et 37) signifie *invoquer votre assistance* plutôt que désirer ou invoquer votre *présence*, d'autant qu'au même endroit l'auteur dit à la sainte Vierge : *et desiderantibus digneris præsens adesse*, ce qui serait mieux traduit par : *daignez accorder votre favorable présence à ceux qui la désirent*, que par : *daignez vous rendre présente*, etc. Dans ce même texte, je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'intercaler un *te* qui ne se lit pas dans l'original. Le R. P. Ragey blâme son auteur d'avoir confondu la lumière qui apparut aux bergers de Bethléem

avec l'étoile qui apparut aux mages (p. 67); rien ne prouve que cette façon, assez commune au moyen-âge, d'interpréter le texte évangélique, soit digne de répréhension. *Quum sanctæ sunt* de la page 105 n'est pas non plus si fautif que le R. P. l'estime. Sur cette expression de la page 115, *dispositionem siderum*, il dit ; *intellige structuram*: annotation inopportune, car les astres ne sont pas une *construction*. Enfin, il goûte extrêmement le titre de *sustentatio capitis monachorum* donné à la T. S. Vierge (p. 103), et il le traduit par : *l'oreiller de la tête des moines* (ibid., *coll.* p. xx).

J'avoue ne pas aimer cette idée-là, ne pas croire que le caractère spécifique des têtes monastiques au moyen-âge fût le sommeil, et ne pas admirer que Notre Dame soit prise pour un oreiller de cistercien, d'augustinien ou de prémontré. Mais surtout je me hâte d'ajouter que rien ne m'oblige à entendre *sustentatio* d'un oreiller plutôt que d'un *soutien*, et que pour moi l'honneur de la Vierge est plus grand à soutenir la tête des moines pour que jamais elle ne fléchisse devant le mensonge ou la vanité, qu'à lui servir d'oreiller, de *pulvinus* ou de *pulvinar*, comme disaient les latins.

CXLVI

De la librairie Herder de Fribourg-en-Brisgau, si féconde en bonnes et belles publications ecclésiastiques, nous avons reçu en ces derniers temps les ouvrages qui suivent :

1° *Compendium ceremoniarum* par le R. P. M. Hausherr, S. Y., 2e édit., 1 vol. in-18 de xvi-185 pp. Après une courte préface et une excellente introduction *circa obligationem rubricarum et decretorum S. R. C.*, l'auteur passe en revue, avec autant de précision que de rapidité, la messe privée ordinaire, les différentes espèces de messes basses, les parties liturgiquement les plus imposantes de la messe, la messe solennelle, le salut du T. S. Sacrement, les vêpres et les complies, les chants à savoir de mémoire,

enfin le bréviaire. Ce n'est qu'un *compendium*, qu'un *memento*, mais parfaitement rédigé.

2° *Accessus et recessus altaris*, 2e édit., 157 pp. ; recueil de pieuses préparations et actions de grâces pour la célébration de la Sainte Messe.

3° *Compendium theologiæ moralis auctore* Augustino Lehmkuhl, S. J., 2e édit., 1 vol. in-8° de XXIV-602 pp. C'est l'abrégé de la théologie morale complète publiée naguère en deux volumes grand in-8° par le savant jésuite, et si favorablement accueillie dans le monde chrétien tout entier. Sans doute, à quiconque peut se procurer l'ouvrage entier, je ne proposerais pas le résumé, si bien fait qu'il soit; mais les élèves de nos séminaires, quelques prêtres ayant peu de temps ou d'argent, peut-être aussi des professeurs accoutumés à chercher la lumière dans les abrégés plutôt que dans les *in extenso*, par exemple dans le *Compendium* du P. Perrone plutôt que dans ses *Prælectiones*, aimeront de posséder et de consulter le nouveau volume du R. P. Lehmkuhl. Ils y trouveront, Dieu merci, tout autre chose que de la simple casuistique, dont je n'entends d'ailleurs nullement médire, pas même en passant ; ils y trouveront la doctrine élevée, profonde, rigoureusement coordonnée et fortement déduite, qui s'appelle la *théologie morale*.

4° *Histoire des Papes* (en allemand) *depuis la Renaissance*, d'après les archives secrètes du Vatican et beaucoup d'autres archives, par le docteur Louis Pastor professeur d'histoire à l'Université d'Inspruck. — Tome I, depuis les origines de la Renaissance jusqu'à l'élection de Pie II ; XLVI-723 pp. — Première partie d'un ouvrage des plus importants et qui promet autant d'intérêt au lecteur que d'utilité à l'Église. Dans l'*Introduction* (pp. 1-49), l'auteur fait le tableau de la Renaissance dans l'Italie et dans l'Eglise ; il oppose l'une à l'autre la fausse et païenne Renaissance de L. Valla, d'A. Beccadelli, de Poggio, et la vraie et chrétienne Renaissance de Manetti, Traversari, Bruni, Corraro, Barbaro, Vegio, Vitt. da Feltre et T. Paren-

tucelli qui fut le pape Nicolas V. De ces données historiques, il tire un jugement motivé sur la question si controversée de l'usage des anciens classiques dans l'éducation et la vie chrétiennes.

Le livre Ier renferme le XIVe siècle presque tout entier (depuis 1305) et les premières années du XVe (jusqu'en 1417.) C'est l'histoire des papes à Avignon (pp. 53-94), du schisme et des grandes agitations hérétiques (pp. 95-135), des conciles de Pise et de Constance (pp. 138-159). Le livre IIe va de 1417 à 1447 : il traite des pontificats de Martin V (pp. 163-214) et d'Eugène II (pp. 215-270). Le livre IIIe est consacré à Nicolas V, « le fondateur du Mécénat pontifical. » Son élection et son caractère (pp. 273-289), ses premiers travaux dans l'Eglise et dans la politique (pp. 290-322), le jubilé de 1450 et les réformes opérées par le cardinal de Cusa (pp. 323-367), le couronnement de l'empereur Frédéric III, dernier empereur couronné à Rome (pp. 374-384), la Renaissance artistique et littéraire à Rome et principalement au Vatican (pp. 385-419), les tentatives révolutionnaires d'Etienne Porcaro (pp. 420-437), les progrès des Turcs et la chute de Constantinople, (pp. 438-470), la mort du Pape Nicolas V au milieu des négociations pour la paix européenne et des projets de croisade contre le mahométisme triomphant (pp. 471-490), tels sont les chapitres de ce livre si intéressant. Le IVe raconte l'histoire de Calixte III, « le défenseur de la chrétienté contre l'Islam ». Nous assistons à son élection, à son couronnement, aux hommages que lui rendent les souverains (pp. 490-512); nous voyons ses efforts en faveur de l'Orient chrétien (pp. 513-544), la victoire, hélas! presque inutile, de Belgrade ; l'opposition allemande contre le Pape ; les rapports de celui-ci avec le royaume de Naples (pp. 515-572); puis voici le grand Scanderberg, « l'athlète du Christ », la puissante mais néfaste famille des Borgia, l'énergique et docte cardinal Capranica qui certainement eût succédé à Calixte III sur le siège apostolique, s'il ne l'eût suivi de trop près dans la tombe (pp. 573-619). Pour

justifier et compléter sa narration historique, l'auteur donne 86 pièces inédites ou renseignements tirés de différentes archives : l'impression en est soignée, et le lecteur y remarquera plus d'un trait important ou curieux.

Dr Jules Didiot.

BIBLIOGRAPHIE

La Crémation devant l'histoire, la science et le christianisme, par le Dr Ed. de Hornstein. — Paris : Dentu. 1886. 1 vol. in-8 de pp. 446.

M. de Hornstein vient de publier le livre sur la *Crémation* qu'il avait annoncé et dont il avait fait paraître déjà certaines parties dans la « Revue du Monde catholique. » M. de Hornstein, l'une des gloires du clergé de Soleure dont il a dirigé pendant plusieurs années le grand séminaire, était depuis longtemps admirablement préparé à traiter ce sujet par son livre sur *Les Sépultures* : aussi son traité sur la crémation, le dernier, hélas ! sorti de cette plume savante que la mort vient de briser, renferme tout ce que l'histoire, la science et la théologie enseignent sur cette question aussi vieille que le paganisme. J'y remarque surtout le chapitre où sont énumérées les principales causes pour lesquelles l'inhumation usitée dès les premiers jours du monde fut ensuite remplacée chez les peuples païens par la crémation : le désir de conserver au foyer et au sein de la famille les restes des morts sans cependant mettre en péril la santé des survivants ; l'impossibilité de transporter dans la sépulture de famille la dépouille du soldat ou de l'exilé mort loin de sa patrie ; la nécessité d'éviter la contagion et de soustraire aux insultes de l'ennemi les soldats tués

dans les guerres lointaines ; les doctrines philosophiques sur l'origine et la fin de toutes choses, sur le composé humain, sur la souillure originelle et l'impureté des cadavres, sur la nature du feu et sa vertu purificatrice. Plus loin, M. de Hornstein cherche les rapports qui peuvent exister entre la crémation et le sacrifice, le culte du feu, le culte des astres, et les expose en trois chapitres pleins d'intérêts et d'aperçus philosophiques. Les anciens croyaient à la vertu purificatrice du feu et à la nécessité d'un sacrifice pour expier la souillure originelle dont ils avaient conservé la tradition. Quelques-uns adoraient le feu comme principe de toutes choses, ou comme émanation des astres dont ils avaient fait des divinités. Ils devaient donc voir dans la crémation un moyen tout naturel de rendre aux astres un culte suprême, de faire retourner l'homme à ce premier principe dont ils le croyaient sorti, enfin de le purifier de sa faute originelle en sacrifiant par le feu tout ce qui restait de lui. M. de Hornstein, on le voit, n'a négligé aucun des points de vue sous lesquels il pouvait considérer son sujet; partout il a fait preuve d'une ample érudition et d'une grande élévation de pensée ; peut-être est-il trop absolu quand il prétend que jamais les Hébreux n'ont pratiqué la crémation (1). Quoi qu'il en soit, voilà un bon livre et venu à son heure. Puisse-t-il arrêter nos modernes païens dans leur tentative impie et insensée !

A. Faucieux.

(1) Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, décembre 1886.

Amiens, imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18, Amiens.

LE VERSET DES TROIS TÉMOINS CÉLESTES

I JEAN, V. 7

ET LA CRITIQUE BIBLIQUE CONTEMPORAINE

Premier Article

Tout le monde sait à quelles luttes passionnées ont donné lieu les versets de la première Epître de saint Jean, chapitre v, 7-8 : « *Car, il y en a trois qui rendent témoignage* [*au ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et les trois ne font qu'un. Et il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre*] *l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne font qu'un* ». Le passage qui est l'objet de la controverse, est celui que nous avons enfermé entre deux crochets ; il comprend la plus grande partie du verset 7, et les premiers mots du verset 8, de I. Jean, v.

Il y a trois cents ans qu'on discute sur ce sujet : « I Jean v. 7, en d'autres termes, *le Verset des Trois* « *Témoins Célestes* est-il authentique, oui ou non ? » On formerait une petite bibliothèque avec les articles de revues, les brochures, les dissertations et même les gros livres qu'on a composés sur cette question (1).

Un concours de circonstances a voulu qu'un pro-

(1) Voir la liste que nous avons donnée dans notre *Introduction à la critique textuelle du N. T., Partie pratique*, tome V. pages 240-248.

blème naturellement très simple, lorsqu'on le dégage des nuages qui ont été accumulés autour de lui par les causes les plus diverses, soit devenu un des plus difficiles à résoudre parmi ceux que présentent les Livres Saints. Même à cette heure, l'accord n'est point fait partout, mais les données du problème sont suffisamment éclaircies, pour qu'on puisse se prononcer en connaissance de cause, voire même sans hésitation.

Nous avons émis dernièrement une opinion défavorable à l'authenticité de ce passage, dans notre étude sur saint *Etienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate Latine, Alcuin et Théodulfe* (1). Ce jugement a peut-être étonné quelques-uns de nos lecteurs, et leur étonnement ne nous surpend guère, car nous savons que c'est là une question brûlante, une de ces questions sur lesquelles on juge quelquefois des tendances d'un homme. Il en était ainsi, au moins, il y a peu d'années, mais cela ne saurait durer encore longtemps, nous n'en doutons pas.

C'est avec peine que nous faisons le sacrifice du *Verset des Trois Témoins célestes*, car nous avons toujours eu une certaine affection pour ce passage de notre Vulgate Latine. Nous aimions cette formule claire, courte et substantielle du plus grand de nos dogmes, et ce n'a pas été sans une vive déception que nous sommes arrivé à nous convaincre que cette formule n'est qu'une interpolation patristique, amenée dans l'Epitre de saint Jean par le verset 8. Notre attention a été éveillée de bonne heure sur l'authenticité de ce passage. Parmi les notes que nous avons recueillies là-dessus, il y en a qui remontent à l'époque

(1) *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, décembre 1886, — mars 1887. — Tirage à part chez Maisonneuve et Leclerc, quai Voltaire, — Nous espérons pouvoir ajouter bientôt quelques faits importants à cet essai sur l'histoire de la Vulgate.

où nous étions encore assis sur les bancs, comme élève. Pendant plus de vingt ans, nous avons eu constamment l'œil fixé sur ce verset, et, dans tous les documents que nous avons feuilletés, dans toutes nos pérégrinations à travers les diverses littératures chrétiennes, nous n'avons pas cessé un instant d'être à l'affut de tout ce qui pouvait jeter quelque jour sur le problème. C'est ainsi que nous avons rassemblé les pièces ajoutées par nous à celles qu'avait déjà relevées la critique, dans nos leçons de 1885-1886, à l'*Ecole supérieure de Théologie de Paris*.

Si nous entrons dans ces détails, qui ont quelque chose d'un peu personnel, c'est pour montrer que nous avons étudié la question, et que nous ne nous sommes point décidé à la hâte. On voudra bien, dès lors, nous permettre de dire comment nous sommes arrivé à tirer une conclusion défavorable au *Verset des Trois Témoins célestes*, après avoir été disposé à défendre son authenticité tant que cela demeurait raisonnablement possible.

Pour mettre de l'ordre dans ce que nous avons à dire, nous examinerons successivement ces diverses questions : 1° Quelles sont les obligations imposées aux catholiques dans des problèmes de ce genre ? — 2° Quels sont les faits dûment constatés relativement au verset des Trois Témoins? — 3° Quelles conclusions découlent forcément de ces faits ? — 4° Comment explique-t-on que le verset des Trois Témoins célestes soit devenu universel, s'il n'a été, dans le principe, qu'une interpolation ?

En développant méthodiquement ces divers aspects du sujet, nous espérons répondre à ce qu'on attend de nous et préparer les esprits à nous imiter, en se se résignant à accepter nos conclusions.

I

Nous ne parlerons pas des obligations futures, car il est assez évident que si l'Eglise faisait un jour une définition quelconque sur le *Verset des Trois Témoins célestes*, tous les catholiques seraient obligés de l'accepter, alors même que cette définition irait contre leurs idées ou contre leurs inclinations personnelles. Si l'Eglise décidait, un jour, que ce verset est réellement authentique et que, dans sa forme actuelle, il fait partie du dépôt de la révélation et de la première Epitre de saint Jean, tout catholique, qui voudrait rester catholique, devrait l'admettre, le croire et le proclamer, alors même que ses études privées l'auraient conduit à d'autres conclusions. La seule chose qui résulterait de là, c'est que le savant se serait trompé et que la critique humaine a été défectueuse par quelque endroit. Un pareil aveu ne coûte pas aux catholiques et il ne doit point couter, pensons-nous, aux vrais savants. La science humaine est toujours imparfaite. Quand on est un peu avancé dans la vie, on a eu bien des occasions de s'en apercevoir.

Ce que nous venons de dire est tellement l'*a*, *b*, *c* du catholicisme, qu'il est inutile d'insister là-dessus. Ne parlons point, dès lors, des obligations ou des décisions *futures* ; contentons-nous de parler des obligations *présentes*, des obligations que nous créent les décisions que l'Eglise a déjà rendues sur la matière.

Si nous nous plaçons à ce point de vue, qui est le seul vrai, nous pouvons dire que toutes nos obligations, par rapport à la Vulgate Clémentine, se résument dans rois documents : 1° dans le décret du Concile de

Trente sur les écritures canoniques, 2° dans le Décret du même concile sur l'*Authenticité* de la Vulgate, et enfin 3° dans les Actes du Saint-Siège relatifs au même livre.

Or, si on parcourt tous ces documents, on n'y trouve rien qui oblige un catholique à recevoir le verset des Trois Témoins comme *absolument* authentique, au sens où on prend ordinairement ce mot, dans la critique biblique. Tous ces documents créent une *présomption* en faveur de cette authenticité, mais ils ne vont pas au-delà, et la présomption doit céder devant les faits, si ces derniers démontrent le contraire. On s'est fait autrefois un peu d'illusion là-dessus ; on a émis des affirmations très exagérées et, par suite, extrêmement nuisibles à la religion ; mais, à cette heure, il n'y a pas un homme compétent, un homme ayant étudié un peu sérieusement ces questions, qui n'admette les diverses propositions suivantes :

Le Saint-Siège ne nous a point donné une édition *absolument irréprochable* des Saintes Ecritures, car Clément VIII et Sixte-Quint ont reconnu expressément, lorsqu'ils ont publié la Vulgate, qu'ils y avaient laissé des fautes et qu'ils auraient pu les faire disparaître, s'ils l'avaient jugé à propos (1).

De plus, il faut distinguer la *Vulgate de saint Jérôme*, des *Saintes Ecritures* en elles-mêmes. Il n'est nullement certain que l'œuvre de saint Jérôme soit la meilleure édition qu'il soit possible de faire ou qui ait été jamais faite des Saintes Ecritures. On peut même enseigner et soutenir le contraire, comme certain et

(1) Il n'y a qu'à lire les bulles placées par ces deux Papes en tête de leurs éditions, pour voir qu'ils se sont proposés de donner simplement une *édition correcte du texte Hiéronymien* ; mais ils y ont laissé subsister des fautes.

comme absolument certain. Ni le Saint Siège, ni les théologiens, ni les critiques que les Souverains Pontifes ont employés, ni le Concile de Trente, n'ont jamais eu la prétention de donner la Vulgate de saint Jérôme comme le dernier mot de la critique biblique, relativement aux Saintes Ecritures. Au contraire, toutes ces autorités, soit le Concile de Trente, soit les théologiens catholiques, soit le Saint Siège, nous ont toujours présenté la Vulgate comme une œuvre perfectible et toujours perfectible. Tout ce que les Papes, les théologiens et le Concile de Trente ont garanti et garantissent aux fidèles, c'est que ceux-ci trouvent dans la Vulgate la substance de la parole de Dieu et qu'il n'y a rien qui aille contre la foi et les mœurs; et cela est déjà beaucoup. Ce n'est peut-être pas tout ce qu'on pourrait désirer, mais c'est cependant beaucoup et c'est peut-être même tout ce qu'on peut obtenir sur cette terre, à moins d'un miracle permanent et d'un miracle de premier ordre. Car, enfin, si on désire avoir une édition où tout soit saint et sacré, jusque aux lettres, aux points et aux virgules, il ne faut pas oublier qu'il est impossible d'obtenir tout cela, en ce monde, à moins d'un miracle perpétuel. Par conséquent, le Saint Siège, les théologiens catholiques et le Concile de Trente, n'ont porté aucun jugement sur le mérite relatif des versions et des originaux (1). Ils se sont occupés uniquement de résoudre une question pratique, à savoir, de donner au clergé et aux fidèles une édition suffisamment correcte de la Vulgate de saint Jérôme. Ils n'ont pas porté expressément de

(1) Les Pères de Trente l'ont observé expressément, ainsi que nous le savons aujourd'hui que leurs travaux ont été publiés dans Theiner, *Acta genuina SS. Œcumenici Concilii Tridentini*. Zagabriæ, in-4°, 1874, deux volumes.

jugement *théorique* sur la valeur de la version Hiéronymienne ; ils se sont contentés de résoudre *pratiquement* la question, et, en donnant aux fidèles et au clergé la Vulgate, ils ont simplement affirmé ceci : « Cette édition des Saintes Ecritures est *bonne*, cette édition est *suffisante*. Prenez en toute confiance le livre que nous vous mettons entre les mains, parcourez-le, aimez-le, faites en votre nourriture et vous n'y trouverez rien qui aille contre la foi ou les mœurs. » Ce n'est là, si on le veut, qu'un *minimum*; mais il ne faut pas oublier aussi qu'en ce monde il ne peut être question que de *minimum*, et jamais, ou presque jamais, de *maximum*. C'est, au reste, ce que dit la sagesse des nations dans cette maxime si répandue : *La perfection n'est pas de ce monde.* » L'Eglise nous donne un *minimum*, et, en faisant cela, elle nous rend à tous un grand service.

Il va donc de soi qu'il ne peut pas être question de perfection absolue, quand il s'agit de la Vulgate Clémentine. Il y a des fautes, et il y a nécessairement des fautes. L'Eglise le sait et, malgré cela, l'Eglise nous l'impose comme édition *officielle* — c'est là en effet, le sens du mot « *authentica* » employé par le Concile de Trente (1) — parce que, plus pratique que ne le sont trop souvent les simples fidèles, l'Eglise sait qu'il faut se contenter d'une perfection *relative* et que « *le mieux est souvent l'ennemi du bien* », comme dit encore la sagesse populaire.

L'interprêtation que nous donnons des décrets du

(1) *Concil. Trident.* — *Decretum de editione et usu sacrorum Librorum.* « Insuper eadem sacrosancta Synodus, Considerans NON PARUM UTILITATIS accedere posse Ecclesiæ Dei, *si ex omnibus latinis editionibus*, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, etc. »

Concile de Trente et des travaux entrepris par le Saint Siège pour faire l'édition Clémentine de la Vulgate, est tellement raisonnable que personne ne peut la contredire. S'il y a quelque chose qui puisse étonner, c'est que des hommes instruits et sérieux aient pu jamais penser le contraire ; c'est qu'on ait osé soutenir que la Vulgate Clémentine était absolument sans faute et que le Saint Siège ou l'Eglise interdisaient de la critiquer ; c'est qu'on n'ait pas su distinguer entre ces deux choses, se servir de la Vulgate, la lire, l'étudier, l'employer dans la prédication ou dans la controverse, et admettre cependant que cette édition est imparfaite ou qu'elle est même fautive, — certainement fautive en quelques endroits. Ce sont là deux choses très différentes. La première est commandée par l'Eglise, la seconde n'est nullement interdite. On peut très bien croire que la Vulgate est fautive en quelques endroits, l'Eglise ne défend pas de le penser; mais, malgré cela, on est obligé de s'en servir, même là où on la croit en faute, parce que les fautes n'ont pas de gravité. C'est ce que le Concile de Trente dit dans ces mots du second décret: « *Pro authentica habeatur, et nemo illam rejicere, quovis prætextu, audeat vel præsumat* (1).

Ceux qui, d'ailleurs, sont au courant de l'histoire, savent qu'au XVIe siècle les humanistes voulaient faire chacun leur traduction et que ces traductions pénétraient quelquefois dans les écoles et même dans le sanctuaire. Le Concile de Trente voulut mettre fin à un pareil désordre, et, en cela, tout le monde doit reconnaître qu'il eut parfaitement raison. Il voulut que la Vulgate Hiéronymienne demeurât la *seule* version

(1) *Ibidem.*

officielle, et personne de sensé ne peut contester qu'il n'ait été bien inspiré. Rien n'est nuisible, dans les choses de la religion et de l'âme, comme les changements perpétuels. La Vulgate avait, au moins, sur les travaux des humanistes, un avantage inappréciable, c'est qu'elle était consacrée par les siècles : « *Longo tot sæculorum usu probata est* (1). »

L'Eglise, en nous remettant la Vulgate, nous garantit l'*authenticité substantielle* de cette édition, mais elle ne va plus loin ; elle ne garantit aucunement que tout ce qui est dans la Vulgate est authentique, vient de l'auteur inspiré, et représente en fait la parole de Dieu. Cela est évident, s'il s'agit des plus petits détails, comme points, virgules, accents, mots, membres de phrase, etc. Tout le monde l'admet.

On fait bien sans doute quelques difficultés aussitôt qu'il s'agit de passages tant soit peu étendus, et on cite même des paroles du Concile de Trente qui semblent consacrer la vulgate Hiéronymienne dans son entier: « *Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus... non susceperit... anathema sit.* (2) » Mais on doit bien admettre : 1° qu'il y a partie et partie, et 2° que le Concile de Trente n'entend certainement pas considérer comme parties *intégrantes* de la Vulgate les plus petits détails. Or, comme le Concile de Trente ne nous dit point « *ce qu'il faut entendre par partie* », il s'ensuit qu'il y a eu, du moins qu'il peut y avoir, quelques cas où le doute est permis et où l'on peut demander si tel ou tel fragment constitue ou ne constitue pas une « *partie intégrante* » des Livres Saints. Que le Concile de Trente n'ait point prétendu définir

(1) *Ibid.*
(2) Concile de Trente, *Decretum de canonicis scripturis.*

l'authenticité des moindres détails de la Vulgate, c'est ce qui résulte très clairement de son histoire; car la docte assemblée reconnaissait que la Vulgate était gravement défectueuse, et c'est pour cela qu'elle suppliait le Saint Siège d'en donner une édition corrigée. Elle n'entendait donc pas approuver les éditions existantes et leur donner la sanction de son autorité, puisqu'elle les déclarait défectueuses : *Donner et retenir ne vaut.* Le Concile de Trente ne pouvait pas non plus approuver d'avance l'édition Clémentine, puisque cette édition n'existait pas encore et qu'elle ne devait paraître que cinquante ou soixante ans plus tard. Le Concile de Trente, au moment où il faisait son décret, visait donc les éditions dont il reconnaissait les défauts, et, par suite, il ne parlait de livres « *integros cum omnibus suis partibus* » que dans un sens relativement assez large.

Cette interprétation du décret du Concile de Trente est tellement raisonnable et elle est, de plus, si conforme à l'histoire du concile, qu'on n'ose pas la contester ouvertement. Mais, si on ne l'attaque point de front, on l'attaque d'une manière détournée. Il y a, en ce monde, des gens ayant une telle soif de perfection *absolue*, en toutes choses, qu'ils ne peuvent pas se résigner à trouver l'imperfection dans l'Église et dans les choses chrétiennes. Ces amis de la perfection absolue repoussent l'interprétation que nous venons de donner du décret du Concile de Trente, tout en la proclamant très raisonnable, et ils font contre elle deux objections : 1° Si tel est, disent-ils, le sens du décret du Concile de Trente, ce concile n'a rien fait d'utile ; et 2° à supposer que cette interprétation soit vraie en général, elle ne peut pas s'appliquer au verset des *Trois Témoins célestes* en particulier. Par conséquent,

concluent ces personnes, un catholique n'est pas libre de contester l'authenticité de ce passage de la première épître de saint Jean.

Il est facile de répondre à ces objections, qu'on oppose quelquefois à l'interprétation que nous donnons du décret du Concile de Trente.

C'est, d'abord, commettre une exagération, et une très grande exagération, que d'affirmer l'inutilité du décret du Concile de Trente, au cas où il n'impliquerait pas la consécration définitive du verset des *Trois Témoins célestes* et des passages analogues. Le décret relatif aux saintes Ecritures a rendu de grands services, même sans viser le verset des Trois Témoins; car il a défini, d'une façon plus certaine, l'amplitude et les limites du canon ; et, s'il n'a pas tout dit sur ce sujet, absolument tout, il nous a, au moins, donné un principe à l'aide duqnel on peut résoudre raisonnablement les controverses qu'il a laissé subsister. Que nous a dit, en effet, le Concile de Trente ? Il ne nous a pas dit seulement de recevoir les livres dont il avait tracé la liste, « *integros cum omnibus suis partibus*, car il ne pouvait pas le dire, et, en parlant ainsi, il n'aurait presque rien dit, puisque ces livres n'avaient pas alors et n'ont pas encore aujourd'hni la même étendue dans toutes les éditions. Non, le Concile de Trente n'a pas dit seulement de recevoir les livres catalogués « *integros cum omnibus suis partibus* », ainsi qu'on le lui fait affirmer quelquefois, mais il a dit qu'il fallait recevoir ces livres « *integros cum omnibus suis partibus* », et cela, « *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata Latina editione habentur.* » Le Concile de Trente a défini dans quelles limites on *était tenu* de recevoir et dans quelles limites on *demeurait libre* de ne pas recevoir les livres cata-

logués « *integros cum omnibus suis partibus.* » Quand un fragment de livre a été et est encore lu dans les éditions de la Bible que reçoit l'Eglise catholique, il faut nécessairement admettre que ce passage fait partie des Livres Saints. Il serait plus que téméraire d'aller contre un fait dont l'universalité, quant aux temps et quant aux lieux, serait parfaitement démontrée. Mais, s'il est des passages qui n'aient pas été et qui ne soient pas encore lus partout dans l'Eglise catholique, on n'est pas tenu de les recevoir comme des passages inspirés. Du moins l'Eglise n'en fait pas une obligation, jusqu'à ce qu'elle l'ait formellement décidé. On peut soutenir le pour et le contre, et, pour se prononcer dans un sens ou dans un autre, on doit recourir aux règles ordinaires de la critique. Le Concile de Trente a appliqué, en d'autres termes, au canon des saintes Ecritures, la maxime de saint Vincent de Lérins : « *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus,* » et n'aurait-il pas fait autre chose que de nous enseigner à appliquer ce grand principe, qu'il nous aurait rendu un grand service.

Sans doute, quelques personnes trouvent que c'est là bien peu; elles se plaignent, en tout cas, que ce n'est pas assez, car elles voudraient que tous les problèmes fussent résolus, toutes les recherches écartées, toutes les controverses finies ; elles ont soif de paix et de tranquillité ; elles aiment à dormir sur des oreillers bien moëlleux et bien doux, et il n'y a rien qu'elles redoutent comme l'effort. Ce qu'elles demandent donc à Dieu et à l'Église, c'est d'être mises en possession de la vérité sans qu'elles aient rien à faire pour la conquérir. Pour contenter ces personnes, il faudrait que l'Église ne fît pas autre chose que de définir : définir encore, toujours définir, telle serait l'unique occupation de l'Eglise.

Nous n'avons pas besoin d'ajouter que ces personnes rêvent un idéal qui n'existe pas, n'a jamais existé et n'existera jamais en ce monde. Le monde est livré forcément à la controverse ; et, si la controverse n'existe pas pour le chrétien autant que pour les autres hommes, elle existe cependant; car il y a des moments où le chrétien est un peu abandonné à lui-même. Le christianisme et l'Eglise lui donnent des principes, mais il faut que lui-même les applique ; et, si l'Eglise intervient, ce n'est que par nécessité et lorsque l'intérêt public le demande. Elle interviendra peut-être un jour pour trancher la controverse à laquelle le verset des *Trois Témoins célestes* donne lieu ; mais jusqu'ici elle ne l'a point fait, car elle n'a rien dit là-dessus, au Concile de Trente, même indirectement.

Il y a, sans doute, des écrivains qui prétendent le contraire, mais leurs prétentions ne sont pas fondées. Le raisonnement qu'ils font n'est, en effet, rien moins que juste. A l'époque du Concile de Trente, disent-ils, on discutait beaucoup sur l'authenticité du verset des Trois Témoins célestes, et le Concile de Trente ne l'ignorait pas. Il y a donc tout lieu de supposer que la controverse relative à ce verset est une de celles que l'assemblée a voulu trancher indirectement et par une définition générale, quand elle a parlé de livres à recevoir « *integros cum omnibus suis partibus.* » Le Saint Siège a, en effet, conservé le verset des Trois Témoins dans la Vulgate, et il ne l'aurait sans doute point fait, s'il n'avait cru interpréter correctement, sur ce point, la pensée du Concile de Trente.

Ce raisonnement est juste dans une certaine limite et il constitue une présomption en faveur du passage controversé, mais une présomption qui doit céder devant la preuve du contraire. Or, si on pouvait raison-

ner ainsi, il y a quelques années, avant qu'on publiât les Actes du Concile de Trente, on ne peut plus le faire à cette heure ; car on sait aujourd'hui que le Concile de Trente ne s'est jamais occupé du verset des Trois Témoins, et que, si quelque passage est visé indirectement dans le décret, ce n'est certainement pas celui-là. Le concile de Trente n'a rien dit de I Jean, v, 7. Par conséquent, on ne peut point invoquer son autorité pour défendre l'authenticité de ce passage; le silence qu'il a gardé là-dessus, alors qu'il a parlé de saint Marc, XVI, 9-20 ; de saint Luc, XXII, 43-44, de saint Jean, VII, 53 — VIII, 11, peut même être interprêté dans un sens défavorable. Si en effet, le concile ne s'est pas occupé de I Jean, v, 7, tandis qu'il a songé, pendant quelque temps, à définir l'authenticite de saint Luc XXII, 43-44, etc., c'est donc qu'il ne plaçait point les deux fragments sur le même rang, et que, si, à ses yeux, l'un pouvait être défendu, l'autre pouvait être abandonné. On ne peut pas, en effet, faire d'autre hypothèse; car, en 1546, époque où fut rendu le décret de Trente, on savait déjà que le verset des Trois Témoins n'existait dans aucun manuscrit grec ancien, et la troisième édition d'Henri Estienne (1550) n'avait pas encore donné le change. Or, un verset qui ne figure dans aucun manuscrit grec du Nouveau Testament, est certainement un passage sujet à caution, alors même qu'il se trouverait dans tous les exemplaires de la Vulgate Latine. En tout cas, une controverse relative à un passage de ce genre, ne se tranche point par le silence. L'Eglise n'a pas coutume de reculer devant les responsabilités : quand elle croit devoir parler, elle parle de manière à se faire comprendre.

On ne peut donc rien arguer du silence gardé par le Concile de Trente en faveur du verset des Trois

Témoins, et on peut moins encore affirmer, comme on le faisait il y a peu d'années, que le Concile de Trente a visé le verset des Trois Témoins, quand il a ordonné d'accepter les livres dont il a donné la liste, « *integros cum omnibus suis partibus, prout* etc. »

Les écrivains catholiques sont donc libres, après comme avant le Concile de Trente, de discuter l'authenticité du célèbre verset, puisque, depuis l'année 1546, l'Eglise n'a rien défini de nouveau sur cette question. Et, pour savoir ce qu'ils doivent penser là-dessus, pour déterminer si ce verset fait ou ne fait point partie intégrante des Livres Saints, ils n'ont rien de mieux à faire que d'appliquer à ce cas particulier le principe général que le Concile de Trente leur a tracé dans son décret, quand il a dit : « *Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.* »

Ils doivent étudier ce verset dans la tradition chrétienne, voir s'il a été connu et jusqu'à quel point il a été connu. La diffusion plus ou moins grande de ce passage, quant au temps et quant aux lieux, leur dira ce qu'il faut penser de son authenticité. Après un examen consciencieux de la tradition chrétienne, ils pourront se faire une opinion plus ou moins probable, en attendant qu'une définition de l'Eglise la rende certaine. Voyons, dès lors, ce que nous dit la tradition chrétienne sur ce point.

II

Il est facile de résumer, en peu de mots, les faits relatifs au verset des *Trois Témoins célestes* contenus dans la déposition de la tradition chrétienne.

Si nous mettons de côté l'Eglise et la littérature latines, on peut dire que le passage I Jean, V, 7, est

inconnu à toutes les Eglises et à toutes les littératures de l'univers chrétien, jusques au treizième siècle : les Grecs ne le connaissent pas, les Arméniens ne le connaissent pas, les Syriens ne le connaissent pas, les Coptes ne le connaissent pas, personne enfin ne le connaît en dehors de l'Eglise latine, jusques au treizième siècle. Aucun manuscrit grec, syrien, copte et arménien, ne le renferme jusqu'à cette époque ; aucun écrivain, homéliste, commentateur ou théologien, n'en parle, là où l'emploi de ce verset serait le plus naturel et alors que rien, absolument rien, n'empêcherait de le citer. Et, ceci, nous le répétons, est un fait qu'on ne peut plus contester. On n'a pas encore exhumé un seul témoignage clair et indiscutable, en faveur du verset des Trois Témoins célestes, de tous les auteurs antérieurs au treizième siècle.

Or, quand on songe que ce verset eût rendu de si grands services dans les controverses ariennes et semi-ariennes, quand on voit, de plus, l'emploi qu'ont fait de ce passage les écrivains postérieurs au treizième siècle qui l'ont connu, le silence des auteurs Grecs, Arméniens, Syriens et Coptes devient un fait colossal, un fait qui emporte avec lui la conviction que I Jean, v, 7, n'a jamais existé dans aucun manuscrit biblique appartenant à ces peuples.

Et ce n'est pas encore tout : car le silence a ici un caractère spécial. Il n'est pas seulement *accidentel* ou *négatif*, il est *usuel*, *constant*, *permanent*, *positif*. Ce ne sont pas seulement les controversistes et les homélistes qui ne se servent jamais de I Jean v, 7 ; ce sont encore les commentateurs et les exégètes, qui en expliquant les Epîtres de saint Jean, ne disent rien, soit du verset 7, soit des mots « *in terra* » dans le verset 8. Or, quand des commentateurs et des exé-

gêtes, expliquant la première épître de saint Jean, ainsi que le fait par exemple, Philoxène († 523), taisent le verset 7 et les mots « *in terra* » du verset 8, il est bien évident que, ni l'un, ni l'autre de ces passages ne figure dans son texte. Il ne peut pas y avoir le moindre doute là-dessus.

Nous venons de nommer tout-à-l'heure Philoxène; nous devons ajouter un mot sur son témoignage, que nous avons rapporté ailleurs (1).

On sait que cet habile écrivain fit faire, en 508, une version syrienne du Nouveau Testament sur le grec, dans le but de reproduire scrupuleusement, on pourrait même dire servilement, l'original. Cette version que nous avons encore, ne contient pas le verset des Trois Témoins célestes et ne l'a jamais contenu, puisqu'elle n'en a conservé aucune trace, ni dans ses notes, ni dans son texte. Comme, de plus, elle a été faite sur deux ou trois exemplaires qui, en 508, passaient pour anciens ; il est bien évident que Philoxène et sa version déposent non seulement pour les Syriens mais encore, dans une certaine limite, pour les Grecs.

A partir du XIIIe siècle on commence à rencontrer, de loin en loin, le verset, dans quelques écrivains grecs, comme Emmanuel Calécas et Nicéphore Bryenne ; mais il est à remarquer que ces auteurs ont été *latinisants* et que tous ont subi l'influence des documents latins. On trouve, pour la première fois, une version incomplète de I Jean v, 7 dans la version grecque des actes du Concile de Latran (1215), et c'est vraisemblablement par cette version que la connaissance de ce texte est parvenue aux Byzantins.

(1) *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, Partie pratique*, tome V, p. 62-64.

Quant aux documents grecs, aucun d'un peu ancien ne renferme le verset des Trois Témoins célestes. Ainsi, on ne trouve ce verset dans aucun épistolaire manuscrit, et les épistolaires imprimés ne le contenaient pas non plus, jusque à la fin du seizième ou au commencement du dix-septième siècle. Nous l'avons rencontré, pour la première fois, dans l'épistolaire paru à Venise en 1602.

Des manuscrits du Nouveau Testament, on n'en cite que quatre comme renfermant le verset; mais il faut, tout de suite, éliminer deux manuscrits sur cette liste, le manuscrit de Berlin et le manuscrit de Naples : le premier n'est qu'une copie *moderne* de la Polyglotte d'Alcala, reproduisant toutes ses erreurs, même les fautes d'impression ; le manuscrit de Naples a le verset à la marge et d'une main qui ne paraît pas antérieure à l'an 1750.

Il ne reste donc que deux manuscrits, celui de Dublin et celui de Rome. Celui de Dublin a été revu sur la Vulgate latine. De plus, il est moderne et il a été peut-être fabriqué tout exprès pour relever le défi qu'Erasme avait jeté à ses contradicteurs, en 1519, quand il leur disait : « Apportez-moi un seul manuscrit contenant I Jean v, 7, et je l'imprimerai... » ; le document est du XVIe siècle et peut très bien, nous le répétons, avoir été rédigé tout exprès pour répondre au défi d'Erasme, d'autant plus qu'il a disparu aussitôt après, et que, pendant deux cents ans, on n'en a plus reparlé.

Celui de la bibliothèque vaticane présente la vulgate latine en regard du texte grec et, de plus, il ne remonte guère au delà du seizième siècle. C'est donc une autorité suspecte et justement suspecte.

Ajoutons encore que ces quatre ou cinq textes grecs

que nous avons de I Jean v, 7, diffèrent tous les uns des autres, et que tous, ou presque tous, présentent des fautes contre la grammaire grecque. On conclut de là, et avec beaucoup de raison, qu'ils représentent, n'ont pas des copies d'un original grec, mais des versions de la Vulgate latine, et des versions faites par des copistes occidentaux connaissant imparfaitement le grec. Ce que nous disons des manuscrits s'applique aussi à la Polyglotte d'Alcala. Le passage en question n'a pas été imprimé, d'après un manuscrit grec, dans cette polyglotte, mais il a été traduit sur la Vulgate latine. Si Stunica avait eu un seul manuscrit à opposer à Erasme, il ne se serait point rejeté sur les altérations des manuscrits grecs et il n'aurait pas parlé, aussi vaguement qu'il l'a fait, de son *Rhodiensis*, qu'on n'a jamais retrouvé depuis et après lequel tous les critiques courent encore (1).

Il faut donc reconnaître que, si le verset des Trois Témoins n'a en sa faveur que les documents grecs, il est bien compromis ; il est difficile, pour ne pas dire impossible, de le défendre.

On a cru, pendant longtemps, que ce texte avait pour lui des manuscrits grecs anciens, mais c'est une erreur aujourd'hui définitivement constatée, et il est même

(1) *Critici sacri*, VII, p. 1333. «Sciendum est hoc loco Græcorum codices apertissime esse corruptos ; nostros vero veritatem ipsam, ut a prima origine traducti sunt, continere, quod ex Prologo B. Hieronymi super Epistolas canonicas manifeste apparet. Ait enim *quia, si ut ab eis digestæ sunt ita quoque ab interpretibus fideliter in latinis* (sic) *verterentur eloquium, nec ambiguitatem legentibus facerent, nec...*» — Ce n'est pas sans une petite pointe d'ironie qu'Erasme réplique à Stunica, *ibid.* p. 1403 : « Hic ex auctoritate Hieronymi docet Stunica, græcos codices palam esse depravatos. Sed interim ubi dormit codex ille Rhodiensis ?—Porro nos, non susceperamus negotium emendandi græcos codices, sed quod in illis esset bona fide reddendi. »

facile de déterminer comment elle a été, pendant quelque temps, si générale. La faute en est à Henri Estienne, à Erasme, aux éditeurs d'Alcala, surtout à Erasme.

Si les éditeurs du XVIe siècle avaient fait scientifiquement, scrupuleusement, honnêtement, leur besogne; s'ils avaient appliqué rigoureusement le plan qu'avait conçu Erasme, quand il écrivait : *Nos non susceperamus negotium emendandi græcos codices, sed quod in illis esset bona fide reddendi,* ils n'auraient jamais mis le verset des Trois Témoins dans une édition grecque du Nouveau Testament, au moins dans le texte ; c'est tout au plus s'ils lui auraient accordé une mention dans les notes. Les éditeurs d'Alcala n'auraient point fabriqué une version pour leur Polyglotte; Erasme n'aurait pas jeté aux Anglais un défi qui n'avait rien de scientifique; et, le défi lancé, il se serait gardé de tenir une parole qui le condamnait à faire une œuvre anti-scientifique ; il n'aurait pas remanié deux ou trois fois, dans trois éditions successives (1523, 1526, 1536), le texte qu'on lui avait transmis, en aurait-il reconnu les fautes; Henri Estienne se serait bien gardé d'insérer, dans son édition de 1550, le factum grec, même en l'enfermant entre crochets ; conséquemment le prote d'Henri Estienne n'aurait point déplacé ces crochets, Henri Estienne n'aurait pas omis de corriger la faute de son compositeur, et une simple erreur typographique ne serait point devenue un fait critique de premier ordre (1). Par suite, le monde savant n'au-

(1) A cette heure, tous les hommes, qui s'occupent de critique, savent que Henri Estienne reproduisit, dans son édition de 1550, le texte d'Erasme. Il collationna cependant sept manuscrits pour les Epîtres catholiques ; et, comme il ne trouva nulle part le *Verset des Trois Témoins,* il voulut indiquer cela dans son édition. Il plaça

rait pas été induit en erreur et supposé que sept manuscrits grecs anciens, existant à Paris, contenaient I Jean v, 7 ; il n'aurait pas fallu deux siècles de temps et de travail pour démontrer que tout cela était faux ; le problème se serait toujours posé tel qu'il se pose à cette heure : « Un verset, qui n'existe que dans la Vulgate latine, peut-il être authentique?» Et finalement l'Europe savante aurait plus utilement employé ces deux siècles à résoudre ce problème, sous la forme qu'il a et qu'il aurait toujours dû avoir, qu'à corriger les fautes du prote d'Henri Estienne, les licences critiques d'Erasme, des faussaires britanniques ou des pieux éditeurs d'Alcala.

Quelle curieuse histoire que celle-là, et comme une première faute entraîne quelquefois de lointaines conséquences ! Quel malheur que le prote d'Henri Estienne ait placé le signe indiquant la fin de la variante après οὐρανῷ, au lieu de le mettre après ἐν τῇ γῇ ! Que de peines inutiles eussent été épargnées aux François Luc, aux Lelong, aux Marsh, aux Travis, aux Porson et à plus de cent autres savants, qui ont écrit sur cette controverse réellement homérique !

donc le signe // devant les mots ἐν τῷ οὐρανῷ, du verset 7, pour indiquer que le passage commençant là faisait défaut dans ses manuscrits grecs. Pour indiquer la fin du passage manquant, Henri Estienne se servit d'un demi-cercle (O), et il le plaça évidemment après γῇ, dans le verset 8 ; mais son prote déplaça le signe et le transporta après οὐρανῷ, dans le verset 7, ainsi qu'on le voit encore. D'après cette notation, les savants conclurent que les mots Ἐν τῷ οὐρανῷ, *in cœlo*, manquaient seuls dans les sept manuscrits d'Etienne. Pour corriger cette erreur typographique, que les cinq éditions de Th. de Bèze, celles des Alde et des Elzévirs, ont accréditée à travers l'Europe, il a fallu trois cents ans d'efforts et de travaux. — Seul François Luc de Bruges a soupçonné que le demi-cercle avait pu être mal placé : *Si tamen semicirculus, lectionis designans terminum, suo loco sit collocatus.* — Critici sacri, VII, p. 1222, D.

Si l'imprimerie n'avait pas été inventée, on peut affirmer que le verset des Trois Témoins célestes n'existerait encore dans presque aucun document grec ; mais l'imprimerie a fait oublier les manuscrits. Une fois imprimé par Erasme et surtout par Henri Estienne, une fois accepté dans le Texte Reçu, le verset des Trois Témoins a envahi toutes les éditions grecques modernes jusqu'au moment où on est revenu aux originaux et où on a donné des éditions critiques.

Cela s'explique aisément et c'est pourquoi, malgré la diffusion actuelle du verset des Trois Témoins, le problème que ce passage soulève se pose encore aujourd'hui tel qu'il se posait devant les éditeurs du XVIe siècle, devant Erasme et devant les éditeurs d'Alcala ; ce problème est celui-ci : « Un verset contenu dans la *version latine*, *comme l'est celui des Trois Témoins*, *est-il authentique* ? »

III

Ce que nous venons de dire de l'absence du verset des Trois Témoins dans les Eglises orientales, en particulier, dans l'Eglise grecque, nous montre, tout de suite, que la tradition de l'Eglise latine doit être étudiée de près et avec soin. Lorsqu'un texte a été très répandu dans la société chrétienne, on peut accepter comme probants des témoignages qui, pris en eux-mêmes, ne le seraient absolument pas; on voit des allusions là où il pourrait ne pas y en avoir. Mais ce n'est pas le cas pour le texte que nous étudions en ce moment. Le verset I Jean v, 7, manque partout dans les Eglises d'Orient, jusques au XIIIe siècle. Par conséquent, s'il est authentique, il ne s'est conservé que dans l'Eglise latine ; mais, à supposer que le seul

témoignage de l'Eglise latine pût démontrer l'authenticité de ce passage et nous convaincre qu'il appartient réellement aux livres inspirés de Dieu, il faudrait que ce témoignage fût *constant* et *universel* ; en d'autres termes qu'il se présentât à nous environné de caractères qui en garantissent la bonté ; *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, comme dit saint Vincent de Lérins.

Or, si nous examinons la tradition de l'Eglise latine sur ce point, voici ce que nous y trouvons :

Postérieurement au onzième siècle le verset est assez connu de tous les auteurs qui ont occasion d'en faire usage et dans tous les pays. Ceci est un fait et il n'y a pas à le nier. Toute la question est de savoir s'il en a été de même dans les siècles précédents.

Or, si on remonte le cours des siècles précédents, on constate que le verset n'est rapporté expressément ou clairement visé que par un groupe d'écrivains appartenant tous à l'Eglise d'Afrique, et ayant tous vécu vers la fin du cinquième ou dans les premières années du sixième siècle. Cette époque fut extrêmement critique pour les catholiques soumis aux Vandales d'Afrique. La persécution avait recommencé à sévir ; les orthodoxes étaient envoyés à la mort, condamnés aux mines ou réduits à se cacher. Personne n'osait, par prudence, se faire connaître; et c'est pourquoi, dans une période de cinquante ans, on voit apparaître toute une littérature d'origine souvent incertaine et publiée presque toujours sous des noms d'emprunt. Il est difficile et quelquefois même impossible de se prononcer sur l'authenticité des ouvrages de cette époque. Ainsi tout un groupe de livres ayant pour objet l'étude du mystère de la Trinité sont publiés sous le nom de saint Athanase, et il est cependant

reconnu de tout le monde que saint Athanase n'a été pour rien dans leur composition. Cette littérature anonyme ou éditée sous de faux noms est très considérable, et c'est précisément dans ce milieu que le verset des Trois Témoins célestes fait son apparition pour la première fois. Entre l'an 480 et l'an 533, on le trouve cité :

4 fois par saint Fulgence ou le Pseudo-Fulgence.

1 fois par le Pseudo-Idacius Clarus.

6 fois par le Pseudo-Athanase dans les livres *de Trinitate*.

1 fois par le Pseudo-Eugène ou le Pseudo-Victor.

Cela fait douze citations dans l'espace de cinquante ans, et cela dans un seul et même pays ! Pour trouver rien de semblable, il faut descendre jusqu'au treizième siècle, à tout le moins jusqu'au douzième. On trouve alors, mais alors seulement, un groupe d'écrivains se rattachant à l'Eglise de France, en particulier à l'université de Paris, qui connaissent le verset des Trois Témoins et en font usage. C'est donc là un fait assez étonnant; car on se demande comment il se fait qu'un groupe d'écrivains de l'Eglise d'Afrique connaisse si bien I Jean v, 7, dès le cinquième siècle, alors que partout ailleurs on l'ignore ? On se demande surtout d'où vient que les écrivains d'Afrique qui ont précédé et suivi immédiatement ceux dont nous parlons ont ignoré le même passage ? Et cependant, c'est un fait et un fait qu'on ne peut pas contester.

Ainsi, saint Augustin ne cite pas une seule fois le verset des Trois Témoins célestes dans ses nombreux ouvrages. On a reconstruit toute la première épître de saint Jean avec les citations empruntées aux écrits de

saint Augustin. Il n'y a qu'un verset de cette épître qu'on n'a pas retrouvé dans les ouvrages de ce grand docteur, à savoir, le septième du chapitre V. Et ce n'est pas même tout: saint Augustin dans ses livres contre Maximin, commentant cette parole de l'Evangile « *Ego et Pater unum sumus,* » explique, durant trois colonnes (1), dans un sens mystique, le verset I Jean v, 8, de la Sainte Trinité, preuve irréfutable que ce Père ne connaissait point le verset 7. C'est la conclusion que P. Sabatier, un partisan et un défenseur de l'authenticité du verset des Trois Témoins célestes, tire après avoir examiné en détail la manière de raisonner de saint Augustin: « *Luce ergo*, dit-il, *meridiana clarius est S. Doctorem versiculum septimum penitus ignoravisse* (2). Or, le raisonnement que saint Augustin fait en 426-427, cinquante ans avant Victor de Vite et les écrivains dont nous avons parlé plus haut, Facundus d'Hermiane le reproduit fort au long, dans sa *Defensio trium capitulorum* (3) écrite à Constantinople vers l'an 553-554, c'est à dire, vingt ans environ après la mort de saint Fulgence évêque de Ruspe, de telle sorte que nous pouvons redire de Facundus ce que P. Sabatier dit de saint Augustin : « *Luce ergo meridiana clarius est doctorem penitus versiculum septimum ignoravisse.* »

Et ce n'est pas encore tout : en effet, une fois que le célèbre verset a fait cette apparition brillante dans tous les écrivains de l'Eglise d'Afrique dont nous avons parlé, de l'an 480 à l'an 530, on ne le retrouve plus dans ceux qui viennent ensuite, alors cependant qu'ils

(1) *Patrol. Latine*, XLII, col. 794 et suivantes.

(2) P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, III, p. 978, en note.

(3) *Patrol. Latine* LXVII, col. 535-538.

auraient eu mille occasions de le citer. On ne le trouve point dans Facundus d'Hermiane (vers 553), ainsi que nous venons de l'expliquer ; mais on ne le trouve pas davantage dans le diacre Libérat. (vers 556), dans Primasius évêque d'Hadrumète (vers 560), dans le diacre Ferrandus (vers 550), dans Junilius (vers 540) etc. etc.

C'est là une circonstance singulière, tellement singulière que les témoignages de Victor de Vite, d'Idacius Clarus, de l'auteur des livres *de Trinitate*, de Fulgence ou du Pseudo-Fulgence, déjà très suspects en eux-mêmes le sont rendus davantage par ce fait. En tout cas, si on ne peut pas refuser toute valeur à ces douze citations de l'an 480-530, il y a lieu de s'en servir avec beaucoup de circonspection et de les examiner de très près. Des douze citations que nous rencontrons dans tous ces *Pseudos* de la fin du cinquième ou du commencement du sixième siècle, il n'y en a que *neuf* qui soient formelles, et ces *neuf* citations nous donnent *neuf* formes différentes du verset des Trois Témoins. Cela n'est point de nature à le recommander auprès des critiques réfléchis.

De plus, la plupart des traités où on rencontre ce passage sont des supercheries littéraires. Tels, par exemple, les livres *de Trinitate*, tels encore les livres d'Idacius Clarus, telle peut-être aussi la profession de foi attribuée par Victor de Vite à Eugène de Carthage et aux Evêques d'Afrique réunis en 484 dans la métropole d'Afrique, au nombre de 466, pour conférer avec Cyrille patriarche des Vandales et le roi Hunéric. Il y a de nombreuses raisons qui font suspecter l'authenticité de cette profession de foi, raisons externes et raisons internes.

Nous venons de donner les raisons externes. Si 460 évêques réunis en conférence à Carthage, en

avril 484, avaient connu le verset des Trois Témoins célestes, ainsi que l'indique la profession de foi qu'on leur attribue, le passage n'aurait certainement pas été inconnu à saint Augustin en 435-430, et il aurait été encore moins inconnu à Facundus d'Hermiane et à ses contemporains, vers 550. Si, au contraire, le verset n'est qu'une supercherie inventée ou mise en circulation, par un Pseudo-Victor, un Pseudo-Vigile, un Pseudo-Idacius, un Pseudo-Fulgence, un Pseudo quelconque de l'an 500, on comprend très bien que, ni saint Augustin, ni Facundus n'aient connu cette fabrication malhonnête. L'ignorance de saint Augustin et de Facundus d'Hermiane est très naturelle. Ces écrivains de bon aloi n'ont rien de commun avec des faussaires. — Voilà pour les raisons externes.

Quant aux raisons internes, elles ressortent de la lecture même de la profession de foi que Victor de Vite ou le Pseudo-Victor attribue à saint Eugène et aux 466 évêques réunis en conférence à Carthage en avril 484 (1).

Cette composition, qui forme tout un livre, le second de l'histoire de la persécution des Vandales par Victor de Vite, n'a rien de commun avec une profession de foi ; c'est une dissertation de rhéteur, un traité de théologie, analogue à ceux que les Pseudo-Vigile, les Pseudo-Idacius et les Pseudo-Fulgence ont produits en si grand nombre vers le même temps. Le passage qui contient le verset des Trois Témoins et qui débute par ces mots : « *Et, ut adhuc luce clarius*, etc. » peut facilement se détacher du contexte, sans nuire à l'argumentation, de telle sorte que ce pourrait bien être une addition faite à la composition primitive.

(1) *Patrol. Lat.* LVIII, col. 227.

L'origine et l'histoire littéraire de cette profession de foi doivent être étudiées plus qu'elles ne l'ont été jusqu'à ce jour, avant qu'on puisse ajouter une foi pleine et entière à ce document. Jusqu'à nouvel ordre, jusqu'à ce que son authenticité ait été éclaircie et bien démontrée, elle reste suspecte à cause de sa parenté avec les œuvres des Pseudo-Vigile, des Pseudo-Idace et des Pseudo-Fulgence.

Quoiqu'il en soit de l'authenticité de cette profession de foi, il est certain que c'est le premier document où le verset des Trois Témoins célestes se montre à nous, sans qu'il soit possible de contester la citation. Voici sous quelle forme : « *Tres sunt qui Testimonium perhibent in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus. Et hi tres unum sunt.*

Antérieurement à cette époque, on ne trouve pas une citation claire, expresse, incontestable, du célèbre passage. On a sans doute rapporté des extraits des Pères, notamment de saint Augustin, de saint Cyprien, même de Tertullien, où il est dit : « *Et tres unum sunt*, » mais tous ces passages doivent être récusés, en bonne critique ; car 1° le concept de l'unité des trois personnes divines est un concept tellement usuel, tellement vulgaire, même dans la théologie chrétienne des premiers siècles, que cette phrase et les phrases semblables ne peuvent pas être considérées comme des allusions à I Jean v, 7. 2° Il a été reçu chez les Pères d'entendre le verset 8 du même chapitre de l'épître de saint Jean, de la Sainte-Trinité, dans un sens mystique. On trouve cette application du verset 8, dans Bède-le-vénérable, dans saint Grégoire-le-Grand, dans Facundus d'Hermiane, saint Fulgence, saint Eucher de Lyon et saint Augustin; et il est probable, très probable, qu'elle figure déjà dans saint Cy-

prien. Enfin 3° cette phrase : « *Et tres unum sunt.* » qui pourrait être considérée comme une citation de I Jean v, 7, s'il était certain par ailleurs que le verset eût été connu des Pères, doit être tenue au moins pour une citation douteuse, dès qu'il est certain, au contraire, que les Pères ont complètement ignoré le verset des Trois Témoins célestes. Jusqu'à preuve du contraire, ces expressions doivent être mises de côté. Elles n'ont aucune force probante.

Il faut remarquer aussi que les œuvres des Pères ont été altérées et sciemment altérées sur ce point, soit dans les temps modernes, soit durant le cours du Moyen Age. C'est ainsi, par exemple, que les œuvres de saint Eucher (vers 450) (1) présentent aujourd'hui, dans les imprimés, deux citations du verset des Trois Témoins célestes : une fois, dans les « *Formulæ spiritualis intelligentiæ* », et, l'autre fois, dans les *Instructions à Salonius*. Mais l'altération est si évidente dans ce second passage qu'elle nous a engagé à ne pas nous contenter des imprimés. Le contexte révèle en effet, dans les instructions à Salonius, l'interpolation du verset 7. Saint Eucher applique à la Trinité le verset 8, dans un sens mystique. Or, il est évident qu'il ne se serait pas mis à la poursuite de toutes les explications *possibles* du verset 8, si, à côté du verset 8, il avait lu le verset 7.

Cette altération nous a tellement choqué que nous avons pratiqué des recherches dans les manuscrits les plus anciens, pour éclaircir ce fait important; et, sur six manuscrits antérieurs au treizième siècle, nous n'en avons pas trouvé un seul qui lût le verset des Trois Témoins célestes, soit dans les *Formules*, soit

(1) *Patrol. Latine*, tome L.

dans les *Instructions*. Deux ou trois de ces manuscrits remontent au sixième ou au septième siècle (1). Ils sont écrits en onciale et ne sont pas postérieurs à saint Eucher de plus de cent ou de deux cents ans. Ce que nous avons constaté dans les manuscrits de Paris, Son Éminence le cardinal Pitra, qui a donné une nouvelle édition des œuvres de saint Eucher, l'a constaté également dans les manuscrits de la Bibliothèque Vaticane et il a protesté, avec l'autorité que lui donnent ses travaux, contre les altérations qu'on a commises dans les œuvres de l'évêque de Lyon (2).

Voilà donc les faits ! Si on examine les Pères, on ne trouve, d'une manière certaine et incontestable, le verset des Trois Témoins célestes, que dans les « *Pseudos* » de la fin du cinquième siècle ou du commencement du sixième, et cela en Afrique. Ni saint Augustin, ni saint Jérôme, ni saint Ambroise, ni saint Léon-le-Grand, ni saint Pierre Chrysologue, ni saint Eucher, ni aucun des autres écrivains, grands ou petits, des quatrième, cinquième, sixième, septième siècles, ne présente la fameuse interpolation. Saint Patérius, saint Isidore de Séville, ne la connaissent pas en Espagne; saint Grégoire et Cassiodore ne la connaissent pas davantage en Italie. Cassiodore, suivant l'exemple de saint Eucher, applique à la Trinité le verset 8, et saint Grégoire, dans une homélie inédite, en fait autant. Il faut descendre jusqu'à la fin du huitième siècle, pour trouver, dans Ambroise Antpert (778) et dans Ethérius d'Osma (vers 790), trace du célèbre passage ; mais il

(1) Manuscrits 1791, 2182, 2727, 2769, 9550, 12.236 de Paris. — Les manuscrits 2769 et 9550 sont en onciale, et du sixième ou du septième siècle.

(2) J. B. Cardinal Pitra, *Analecta Spicilegio Solesmensi parata*. Tome II, p. 494.

faut observer qu'avant d'accepter les témoignages de ces deux auteurs, il faudrait examiner de près leurs œuvres dans des manuscrits anciens, parce qu'il est possible qu'il n'y ait pas dans les originaux tout ce qu'on trouve dans les imprimés. Ce n'est pas que le verset des Trois Témoins n'existât pas au huitième siècle dans l'Eglise latine ; mais il n'était certainement pas aussi répandu qu'on le suppose ou qu'on le dit quelquefois. Toutes les autorités doivent donc être étudiées avec soin, si on veut faire l'histoire et une histoire correcte de ce célèbre passage.

Au neuvième siècle, la glose, imprimée sous le nom de Walafride Strabon, porte bien un commentaire sur I Jean v, 7; mais cette glose a été tellement remaniée durant le cours du Moyen Age, qu'avant de citer Strabon en faveur du verset des Trois Témoins, il faudrait être bien certain que le docte commentateur a eu sous les yeux le verset en question. Et ce qui rend des vérifications sur ce point absolument nécessaires, c'est que les écrivains du huitième et du neuvième siècle, dont il nous reste des commentaires ou des homélies, ne parlent pas du verset 7 et se contentent d'appliquer le verset 8 à la Trinité, dans un sens mystique. Ainsi fait Bède le vénérable († 735) (1), dans son commentaire sur la première épître de saint Jean, qui a été souvent reproduit dans les homiliaires du Moyen Age, même dans les manuscrits des XIIIe et XIVe siècles. Ainsi fait Raban Maur (2) qui, après avoir été le disciple d'Alcuin, au couvent de Saint-Martin de Tours, devint plus tard le maître de Walafride Strabon. Ainsi fait Strabon lui-même, bien que,

(1) *Patrol. lat.* XCIII, col. 114, C. D.

(2) *Patrol. lat.* CX, col. 174-175. Raban Maur ne présente pas de trace du verset 7.

d'après l'édition actuelle de la glose, il paraisse avoir connu le verset des Trois Témoins célestes. Ainsi fait l'auteur d'un commentaire inédit sur l'épître de saint Jean, que nous venons de découvrir il y a quelques jours, et que nous espérons publier prochainement avec d'autres pièces assez importantes. Nous ignorons le nom, l'âge et la patrie de ce commentateur inédit, mais nous savons du moins qu'il est postérieur à saint Jérôme († 420) et antérieur à l'an 800) (3).

Nous n'avons point parlé, on a pu s'en apercevoir, des décrétales attribuées aux Papes Hygin I et Jean II, parce que ces pièces sont fabriquées avec des extraits du traité d'Idacius Clarus contre Varimadus. Elles ne prouvent qu'une chose : c'est que le Pseudo-Idace n'est pas demeuré enfoui dans la poussière des bibliothèques, et qu'il a fait souche de faussaires, puisqu'un auteur, et peut-être deux, ont copié ses œuvres et imité sa bonne foi.

(3) Voici le passage le plus important de ce nouveau commentaire sur l'épitre de saint Jean : » Quoniam Christus est veritas, id (est), verus homo : « *Quia tres sunt qui testimonium dant sps. et aqua et sanguis.* » Sps. id est ut, dicitur : « *inclinato capite emisit spiritum.* » Velut in evangelio di(citur) : « *Et unus militum pupugit latus ejus et exiit aqua et sanguis. Et qui vidit testimonium perhibuit.* » *Et tres unum sunt*, id est, non natura sed merito. Aliter, secundum anagogen : « *aqua* » id est, *pater* ut filiis Israel : « *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ.* » « *Sanguis,* » id est, Christus per cruorem passionis. Sps, id (est), *sanctus* « *quoniam Christus est veritas* » id (est), verus Deus. *Tresque tes(timonium) dant, sps et aqua et sanguis.* Sps, id (est), quia descendit super eum in specie columbæ. Et aqua, ut di(citur) : « *Hic filius meus dilectus.* » Et sanguis, *ut ego et Pater unum sumus. Pater qui me misit testimonium de me perhibuit.* Aliter, secundum allegoriam : per aquam, id (est), baptismum, *et sanguis*, id (est), martyrii. Sps, id (est), qui mittitur per martyrium. *Quoniam Christus est veritas*, id (est), in exemplis quia idcirco baptizatus est, ut baptizemur. « *Et tres unum sunt*, id (est), quia pro Deo uno facimus.»(Manuscrit 15,679, f° 484, b, 2.).

Jusqu'au douzième siècle, jusqu'à la floraison provoquée par la création des écoles de Paris, c'est tout ce que la littérature patristique latine nous fournit sur la matière : le groupe des écrivains africains allant de Victor de Vite à saint Fulgence, Ambroise Antpert (?), Ethérius d'Osma (?), Walafride Strabon (??), et c'est tout, au moins tout ce qu'il y a de certain et d'à peu près connu.

En dehors de ces auteurs, il n'y a à mentionner que le Prologue anonyme aux Épîtres Canoniques, et peut-être les écrits de Priscillien. Nous parlerons plus tard de ces deux documents.

Pour établir l'authenticité d'un passage important comme le verset des Trois Témoins, alors surtout qu'il n'y a pas de trace certaine de ce passage dans les Églises Grecque, Copte, Arménienne et Syrienne, c'est une liste maigre, bien maigre, étonnamment maigre. Il n'y a pas un grand nom de l'Église latine, et on peut même dire qu'il n'y a pas un seul nom de respectable : car les noms estimés et honorés qu'on y trouve souffrent de leur contact avec des noms tenus justement pour suspects.

J.-P.-P. Martin
Docteur en Théologie

(*A suivre*).

LES INDULGENCES

DEVANT L'HISTOIRE ET LE DROIT CANON

Deuxième article.

La durée de la pénitence publique n'était pas fixe pendant les deux ou trois premiers siècles ; elle dépendait du jugement des évêques qui l'imposaient et qui en différaient l'absolution pendant plusieurs années, parfois même jusqu'à la fin de la vie. Les premières règles données à cette pénitence publique furent établies par les conciles du troisième siècle, en même temps que la distinction des pénitents en quatre classes : les pleurants, *flentes*, les auditeurs, *audientes*, les prosternés, *substrati*, et les consistants, *consistentes*.

Cependant une grande liberté était laissée aux évêques. Quand un évêque jugeait à propos de mettre un terme à la pénitence de quelque pécheur, il le faisait d'ordinaire à la fin du carême, afin que le pénitent recommençât à participer aux saints mystères à la fête de Pâques. Le Jeudi Saint, les pénitents publics « se présentaient aux portes de l'église, en habits négligés, nu-pieds, et ayant laissé croître leurs cheveux et leur barbe depuis le Mercredi des Cendres, jour où ils avaient reçu l'imposition de la pénitence. L'évêque récitait dans le sanctuaire les sept psaumes dans lesquels David épanche son regret d'avoir offensé la majesté divine ; on ajoutait ensuite les Litanies des Saints.

« Durant ces prières, les pénitents se tenaient prosternés sous le portique, sans oser franchir le seuil de l'église. Trois fois dans le cours des Litanies, l'évêque leur députait plusieurs clercs qui venaient leur apporter en son nom des paroles d'espérance et de consolation. La première fois, deux sous-diacres venaient leur dire : « Je vis, dit le Seigneur ; je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » La seconde fois, deux autres sous-diacres leur portaient cet avertissement : « Le Seigneur dit : Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. » Enfin, un troisième message leur était porté par le diacre, qui leur disait : « Levez vos têtes ; votre rédemption est proche. »

« Après ces avertissements qui annonçaient les approches du pardon, l'évêque sortait du sanctuaire, et descendait vers les pénitents jusqu'au milieu de la grande nef, où on lui avait préparé un siège tourné vers le seuil de la porte de l'église, où les pénitents demeuraient toujours prosternés. (1) » Le pontife s'étant assis, l'archidiacre lui représentait que s'il n'est aucun jour sur lequel ne se répandent les largesses de la bonté et de la miséricorde de Dieu, ce jour du Jeudi Saint est néanmoins marqué par une plus grande indulgence, par une plus abondante rémission des péchés et par la fécondité de la grâce en ceux qui reçoivent alors une nouvelle naissance. Aussi suppliait-il le pontife d'accueillir avec clémence

(1) Dom Guéranger : *La Passion et la Semaine Sainte ;* le Jeudi Saint. Lire dans ce chapitre la description complète de cette cérémonie de la « réconciliation des pénitents. » Lire aussi Sozomène, *Hist. eccl.* l. VII, c. 16. Voir le récit de la pénitence publique et de la réconciliation solennelle de Fabiola, dans S. Jérôme, *ep. ad Oceanum de obitu Fabiolæ.* Migne, P. L. tome XXII, col. 692.

ces pénitents qui, après avoir eu le malheur de tomber dans divers crimes, les avaient expiés par une sincère pénitence et avaient mangé le pain de la douleur, baigné leur couche de leurs larmes, affligé leur cœur par la douleur et leur corps par le jeûne, afin de recouvrer la santé de l'âme qu'ils avaient perdue (1). L'évêque se laissant fléchir aux prières de l'Église, et persuadé de la conversion de ces pécheurs, leur donnait l'absolution solennelle. La formule de cette absolution n'était pas la même dans tous les livres pénitentiaux, cependant le sens n'en variait guère ; nous donnons une des formules les plus usitées (2). « Que le Dieu tout-puissant, de qui le bienheureux apôtre saint Pierre et les autres disciples ont reçu le pouvoir de

(1) « Adest, o venerabilis Pontifex, tempus acceptum, dies propitiationis divinæ et salutis humanæ, qua mors interitum, et vita accepit æterna principium; quando in vinea Domini Sabaoth, sic novorum planta facienda est, ut purgetur execratio vetustatis. Quamvis enim a divitiis bonitatis Dei nihil temporis vacet, nunc tamen et *largior est per indulgentiam remissio peccatorum*, et copiosior per gratiam assumptio renascentium. Augemur regenerandis, crescimus reversis; lavant aquæ, lavant lacrymæ. Inde gaudium de assumptione vocatorum, hinc lætitia de absolutione pœnitentium. Inde est quod supplex grex tuus postea quam in varias formas criminum neglectu mandatorum cœlestium et morum probabilium transgressione cecidit, humiliatus atque prostratus, prophetica ad Dominum voce clamat dicens : Peccavi, impie egi, iniquitatem feci, miserere mei, Domine ; evangelicam vocem non frustratoria aure capiens : Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur; manducavit, sicut scriptum est, panem doloris, lacrymis stratum rigavit. Cor suum luctu, corpus afflixit jejuniis, ut animæ suæ reciperet quam perdiderat sanitatem, Unicum itaque est pœnitentiæ suffragium quod et singulis prodest, et hominibus in commune succurrit. » Cf. antiquos pœnitentiales apud Morinum, in fine operis *de administratione Sacramenti Pœnitentiæ*, p. 20.

(2) « Omnipotens Deus qui beato Petro apostolo suo ceterisque discipulis suis suam licentiam dedit ligandi atque solvendi, ipse vos absolvat ab omni vinculo delictorum ; et quantum nostræ fra-

lier et de délier, vous donne l'absolution de tous vos péchés; et autant que notre faiblesse nous permet de vous l'accorder, recevez le pardon devant le tribunal de Notre Seigneur Jésus-Christ, afin que vous puissiez posséder la vie éternelle et vivre dans les siècles des siècles, par l'intercession de la Mère de Dieu, la bienheureuse Vierge Marie, et de tous les saints. Amen. »

L'évêque s'approchait ensuite des pénitents toujours prosternés ; il répandait l'eau sainte et faisait fumer l'encens sur eux. Enfin il leur adressait pour adieu ces paroles de l'Apôtre ; « Levez-vous, vous qui dormez; levez-vous d'entre les morts, et le Christ sera votre lumière. » Les pénitents se levaient alors, et en signe de la joie qu'ils éprouvaient d'être réconciliés avec Dieu, ils allaient promptement déposer leur extérieur négligé, et se revêtir d'habits convenables pour s'asseoir à la table du Seigneur, avec les autres fidèles.

Il y avait bien, dans cette cérémonie, une absolution des péchés, accordée au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ et valable aux yeux de Dieu. Cette absolution n'était pas sacramentelle. L'évêque qui la prononçait s'adressait quelquefois simultanément à plusieurs pénitents réunis à ses pieds, ou même absents; il n'avait point entendu leur confession, mais cette confession avait dû être faite, avant la cérémonie, à un prêtre approuvé à cette effet par l'évêque. « Les prêtres chargés du soin d'entendre les confessions, était-il prescrit, doivent s'en acquitter dans l'église ou dans un autre endroit destiné à ce ministère. Qu'ils

gilitati permittitur, sitis absoluti ante tribunal Domini Nostri Jesu Christi, habeatisque vitam æternam, et vivatis in sæcula sæculorum intercedente beata genitrice Dei Maria cum omnibus sanctis. Amen.» Apud Morinum, *ibid.* p. 48. Cf. Martène, *de Antiquis Ecclesiæ ritibus.*

s'enquièrent soigneusement de la manière dont les pénitents se sont conduits pendant la période de leur pénitence, et de la fidélité avec laquelle ils ont subi leur peine. Les confessions terminées, avant l'heure de sexte, l'évêque de concert avec ces prêtres, recherchera avec la plus grande attention qui sont ceux qui se sont rendus dignes d'être réconciliés, et ceux dont la réconciliation doit être différée (1). » Suit la description du rite de l'absolution solennelle. Si, à cette considération, on ajoute que la *Réconciliation des pénitents* avait principalement pour but, comme son nom l'indique, de rendre aux pécheurs convertis leur place parmi les autres fidèles et de leur permettre de s'asseoir à la table sainte ; si l'on se rappelle que ces pécheurs avaient pendant le carême lavé leur faute dans les larmes et la mortification, dans l'exercice de toutes les vertus, surtout de la charité, il sera bien difficile d'admettre que l'absolution des fautes des pénitents ait été différée jusqu'à la fin de la pénitence publique, et de l'identifier avec l'absolution prononcée par l'évêque sur les pénitents publics du Jeudi Saint. Cette opinion paraîtra encore moins admissible si l'on réfléchit à la longueur de certaines pénitences qui se prolongeaient plusieurs années durant. De quel droit pouvait-on, pendant ces nombreuses années de pénitence refuser l'absolution à un pécheur qui se repentait de ses fautes et les avait avouées? Comment, d'ailleurs,

(1) « Sacerdotes quibus impositum est pœnitentium confessiones audire, audiant illas in ecclesia vel in alio loco ad id deputato, et qualiter in transacta pœnitentia se gesserint, qualiterque injunctas sibi pœnitentias observarint, diligenter inquirant. Auditis itaque confessionibus, episcopus ante horam sextam examinet cum sacerdotibus ipsis diligenter qui digni sint reconciliari, qui non. » Cf. Ord. XIX apud Martène, l. c.

après plusieurs années, donner l'absolution à ce pénitent sans lui imposer l'obligation pénible de renouveler l'accusation faite naguère par lui des fautes pour lesquelles il avait été soumis à la rigueur des saints canons? Cette seconde confession n'aurait-elle pas été nécessaire aussi dans le cas où le prêtre qui avait entendu la première confession serait mort pendant le cours de la pénitence et avant d'avoir donné l'absolution ? Si, enfin, le pénitent commettait des péchés véniels et même mortels avant d'avoir terminé sa peine, devait-il rester privé du bienfait de l'absolution, et des grâces qu'elle confère pour résister aux nouveaux assauts de la tentation et du démon ?

Nous croyons donc que l'absolution de l'évêque, le Jeudi Saint, n'était pas sacramentelle, et par conséquent qu'elle ne remettait pas les péchés mais les peines canoniques ou autres encore dues à l'Église et à Dieu pour l'expiation de ces péchés. L'absolution des péchés était prononcée auparavant par un prêtre chargé du ministère des confessions. A cause des nombreux inconvénients qui, surtout dans les pénitences de plusieurs années, résultaient de l'ajournement de l'absolution, nous pensons qu'habituellement cette absolution était donnée dès le commencement de la pénitence publique. A la fin de la pénitence et avant d'être réconciliés, les pénitents se confessaient de nouveau et obtenaient l'absolution sacramentelle des fautes commises pendant le temps de la pénitence, et peut-être l'absolution *réitérée* des fautes pour lesquelles ils avaient été soumis à la pénitence publique. Les évêques cependant étaient maîtres de la liturgie en tout ce qui concernait la conduite à tenir envers les pécheurs publics. Ils pouvaient ordonner aux confesseurs de différer l'absolution des fautes publiques

jusqu'à la fin de la pénitence, ou permettre de l'accorder immédiatement après la première confession qui était faite de ces fautes. Quelques-uns, peu nombreux du reste, ordonnèrent de différer l'absolution. Ainsi pense Eusèbe Amort : « Dico antiquitus pœnitentes initio Quadragesimæ fuisse confessos presbytero ab eodemque absolutos, ea conditione ut interea tempore Quadragesimæ se exercerent in operibus pœnitentiæ et a communione abstinerent, eosdem postmodum in Cœna Domini fuisse ab episcopo sine nova confessione (1) reconciliatos, id est, a peccatis generali formula absolutos et ad communionem receptos. In hac suppositione assero absolutionem presbyteri initio Quadragesimæ fuisse indulgentialem a culpa, absolutionem vero episcopi fuisse indulgentialem a pœna (2). » Ainsi pensent aussi Franck (3), Wiseman (4), Hurter (5) et Palmieri (6). Plusieurs théologiens, tels que Pétau et Theodorus a Spiritu Sancto, soutiennent cependant que l'absolution sacramentelle n'était accordée qu'après l'accomplissement complet de la pénitence canonique.

Comment, nous dira-t-on, l'évêque pouvait-il remettre les peines des péchés, la pénitence canonique terminée ? La longueur et la sévérité de la péni-

(1) C'est-à-dire qu'on ne recommençait pas la confession faite au commencement du carême ; nous avons vu plus haut que la réconciliation des pénitents était précédée de la confession des fautes commises pendant la durée de la pénitence publique.

(2) Cité par J. Daris : *Prælectiones canonicæ*, vol. III. *De Indulgentiis*, n° 105.

(3) *Die Bussdisciplin der Kirche*, l. 5. c. 6.

(4) *Die Vornehmsten in Lehren und Gebrauche der Kath. Kirche*, p. 443.

(5) *De Pœnitentia*, th. CCL. edit. quarta.

(6) *De Pœnitentia*, Appendix de Indulgentiis, § II, nn. 7 ss.

tence canonique étaient fixées de telle sorte que le pécheur soumis à cette pénitence devait par elle obtenir la rémission de toutes les peines temporelles qui lui restaient à expier pour ses fautes. Or, si cette absolution était accordée à la fin de la pénitence canonique, c'est-à-dire alors que le pénitent était censé avoir payé toute sa dette, comment pouvait-on lui attribuer encore quelque efficacité ?

Il suffira pour résoudre cette difficulté d'observer d'abord que parfois des pénitents étaient admis au privilège de cette absolution avant d'avoir terminé toute leur peine. On se basait pour anticiper ce pardon sur les exemples pleins d'autorité de saint Paul et de saint Jean. De plus, il est impossible à l'Église de savoir jusqu'à quel point précis sont efficaces les peines imposées par les saints canons, et quand les peines du péché ont été complètement effacées. Qui dira la quantité de peines dues à Dieu pour tel péché ? La même faute ne mérite-t-elle pas, dans des personnes différentes, des peines très diverses en raison des circonstances multiples qui en varient la gravité ? La même pénitence extérieure, observée par des personnes d'un caractère et d'une piétié différentes, a-t-elle aux yeux de Dieu la même valeur et éteint-elle la même dette ? Il y a dans ce calcul une foule de données qu'il est impossible à l'Église de posséder : aussi est-elle toujours en droit de supposer, même après la pénitence canonique accomplie avec une grande ferveur, qu'il reste encore au pénitent quelques peines à expier.

Cependant celui qui a reçu l'absolution solennelle de l'évêque est comparé au néophyte qui sort du baptême : aussi pur que celui-ci, il n'a plus aucune souillure, aucune peine à expier. Rien en son âme ne déplaît au regard très pur de Dieu, et s'il venait à mourir dans

cet état, le bonheur céleste serait à l'instant le prix de son innocence. « Si quis conversus pœnitentiæ fructum ediderit, tum ad orationem eum admittite, ut filium qui perierat illum prodigum..... Ita igitur et tu fac, o episcope ! et *quemadmodum ethnicum baptismo lotum* post didascaliam in ecclesiam inducis, similiter super hunc manus impone tamquam pœnitentia repurgatum; omnibus pro eo deprecantibus, restitues eum in antiqua ejus pascua, eritque loco baptismi impositio manus ; etenim per impositionem manuum nostrarum (apostoli sunt qui loquuntur) Spiritus Sanctus dabatur credentibus. » Ainsi parle l'auteur des *Constitutions Apostoliques* (1). Il fallait donc, pour assurer au pénitent cette pureté parfaite perdue par sa faute, que quelque chose vînt suppléer à l'insuffisance de la pénitence canonique, ou du moins rendre certain ce qui n'était encore que douteux. C'est dans cette pensée et dans ce but que les évêques prononçaient, le Jeudi Saint, sur les pénitents publics, l'absolution solennelle qui était on le voit une véritable Indulgence.

Peu à peu l'usage des Indulgences se répandit, et bientôt nous voyons une foule de conciles et d'évêques qui ordonnent qu'en raison de la ferveur des pénitents la durée des peines canoniques leur soient abrégées. Ici nous rencontrons cette troisième coutume de l'Église primitive, dont nous avons promis de parler et dans laquelle apparaît, avec une évidence frappante, l'existence de l'usage des Indulgences aux premiers siècles de l'Église.

Le concile d'Ancyre, au IVe siècle, donne aux évêques le pouvoir de diminuer la pénitence, si le pécheur est réellement converti et subit sa peine avec ferveur (2).

(1) L. II, c. 38.

(2) « Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis exami-

Les Pères de ce Concile, en attribuant en quelque sorte un prix à la ferveur, se proposaient d'exciter les chrétiens au vrai repentir et à la fidélité aux prescriptions de l'Église.

Désireux d'obtenir le même résultat, les Pères du du grand concile de Nicée, en 325, déclarèrent que l'évêque avait le pouvoir d'adoucir et d'abréger la pénitence de ceux qui lui paraîtraient fervents dans leur pénitence et zélés dans les bonnes œuvres (1).

Saint Basile, dans ses épîtres canoniques à Amphiloque, qui sont moins l'expression de son sentiment particulier que l'exposé des décisions synodales et des lois ecclésiastiques alors en vigueur, établit la même règle (2). De même, dans son épître canonique à Létoïus, Saint Grégoire de Nysse prescrit à l'évêque d'observer la manière dont les pénitents subissent les mortifications qui leur ont été imposées, afin de faciliter leur

nato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adjiciendi : ante omnia autem et præcedens vita, et quæ consecuta est, examinetur, et sic eis clementia impertiatur. » Concilium Ancyranum, can. 5. Cf. can. 2.

(1) « Quicumque enim, et metu, et lacrymis, et tolerantia, et bonis operibus conversionem, et opere, et habitu ostendunt, hi, impleto auditionis tempore quod præfinitum est, merito orationum communionem habebunt, eo quod liceat etiam episcopo humanius aliquid de eis statuere. Quicumque autem non adeo graviter tulerunt nec multum sua referre existimarunt, satisque esse putarunt in ecclesias ingredi ad conversionem, tempus omnino impleant. » Concilium Nicænum I. can. 12. Cf. Concilium Carthaginense IV (a. 398) can. 75.

(2) « Quod si unusquisque eorum qui in prædictis peccatis fuere, pœnitentiam agens bonus evaserit, is cui a Dei benignitate ligandi atque solvendi credita potestas, si clementior fiat, perspecta illius qui peccavit pœnitentiæ magnitudine, ad diminuendum pœnarum tempus, non erit dignus condemnatione, cum ea quæ est in Scripturis historia nos doceat eos qui cum majore labore pœnitentiam agunt, cito Dei misericordiam consequi. » *Epistola canonica* III, can. 74.

retour à une vie plus conforme aux préceptes divins. Suivant qu'il aura observé en eux de la ferveur ou de la négligence, l'évêque pourra adoucir ou prolonger la pénitence (1).

Au Ve siècle, Innocent I, parlant de la réconciliation des pénitents qui se font le Jeudi Saint, déclare que pour juger de la pénitence, il faut tenir compte des larmes et des bonnes œuvres du pénitent (2).

Les conciles des VIe, VIIe et VIIIe siècles s'inspirent du même esprit. Après le concile d'Epaône, en 517 (3), le concile *in Trullo*, en 692, avertit ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier, de considérer la dévotion de celui qui a péché aussi bien que la qualité de sa faute, et de baser sur cet examen les pénitences qu'ils imposent (4). — Le Concile de Worms, en 829, permet aux évêques d'abréger la pénitence des parricides et des fratricides, suivant la dévotion et l'humi-

(1) « In iis qui diligentiori conversione usi fuerint, et vitæ ad id quod bonum est reditum ostenderint, licet ei qui dispensat, pro ecclesiasticæ œconomiæ utilitate, tempus auditionis contrahere et celerius ad conversionem deducere ; et rursus hoc quoque tempus contrahere, et celerius communionem reddere, ut sua probatione ejus cui medela adhibetur, constitutionem dijudicet. » Can. 4. « Si sit fide quidem digna conversio, non servetur annorum numerus ; sed temporis prolixitate resecata, ad Ecclesiæ restitutionem et boni participationem compendio reducatur. » Can. 5.

(2) « De pondere æstimando delictorum, sacerdotis est judicare ut attendat ad confessionem pœnitentis, et ad fletus atque lacrymas corrigentis, ac tum jubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem suam. Vel si quis ægritudinem incurrerit, atque usque ad desperationem devenerit, ei est *ante tempus Paschæ* relaxandum, ne de sæculo absque communione discedat. » *Ep. ad Decentium*, cap. 7.

(3) Can. 29.

(4) « Oportet autem eos qui solvendi et ligandi potestatem a Deo accepere, peccati qualitatem considerare, et ejus qui peccavit ad conversionem promptum studium, et sic morbo convenientem afferre medicinam. » Can. 102.

lité qu'ils auront remarquées chez ces pénitents (1). En 791, le concile de Fréjus avait déjà recommandé aux évêques la même indulgence à l'égard des personnes qui, après avoir violé le vœu de virginité, s'adonnaient avec ferveur à la pénitence et aux mortifications corporelles (2). — Il est nécessaire, dit le concile de Châlons, en 813, de peser la pénitence, non-seulement par la durée du temps, mais encore par l'ardeur de l'esprit et la grandeur des mortifications que le pénitent s'impose (3).

Raban Maur, dans son livre *Pénitentiel* (4), rappelle les paroles d'Innocent I que nous avons rapportées plus haut. Dans sa lettre à Réginald, il pose en principe que tout pénitent qui fait paraître plus de ferveur, doit être traité avec plus de douceur que celui qui apporte de la négligence dans l'exécution de sa peine (5).

Les Indulgences, on le voit, étaient, quoi qu'en disent les protestants, connues dans les premiers siècles de l'Église. Les pasteurs y recoururent souvent et les accordèrent aux fidèles : ils voulaient par là

(1) « Tempus autem hujus pœnitentiæ in episcoporum ponimus arbitrio , ut secundum conversationem illorum aut extendere vel minuere valeant. » Can. 30.

(2) Can. 11.

(3) « Neque enim pensanda pœnitentia quantitate temporis, sed ardore mentis et mortificatione corporis. » Can. 34.

(4) Can. 35.

(5) « In omnibus judiciis temperanda est sententia juxta intentionem et studium pœnitentis ; si quis enim veraciter pœnitentiam egerit, cum lacrymis jejunia et orationes solvens, eleemosynas largiter impendens, hujus ergo habet sacerdos potestatem mitigare judicium. Qui autem mentis est duræ, et negligens est ad agendam pœnitentiam, in hoc omnino decretum est tempus servandum.» *Responsa canonica super quibusdam interrogationibus Reginaldi chorepiscopi*, c. 1. Cf. Forestier, *op. cit.*

rendre aux âmes toute la pureté dont elles étaient capables et qu'exigeait la sainte communion à laquelle ces Indulgences les disposaient.

Mais quels sont les caractères particuliers des concessions d'Indulgences à cette époque, et par quels signes cette période se distingue-t-elle des suivantes? — Les Indulgences avaient alors ceci de particulier qu'elles étaient accordées indistinctement par le Souverain Pontife ou par les évêques. Les évêques semblent avoir joui à cet égard d'un pouvoir illimité, et rien ne semble distinguer l'autorité de l'évêque de Rome de celle des autres évêques. Les prêtres eux-mêmes paraissent avoir exercé le pouvoir d'accorder des Indulgences, et l'on trouve plusieurs conciles les autorisant à abréger la pénitence des pécheurs sincèrement convertis.

Ces Indulgences n'étaient pas attachées à un lieu, à une fête, ou à telle pratique de dévotion ; elles n'étaient pas concédées d'une façon générale à tous ceux qui rempliraient telles ou telles conditions déterminées ; elles étaient seulement accordées, par une sentence spéciale et pour une fois, à telle personne nommément désignée.

Quelques considérations générales sont nécessaires, afin de bien saisir le sens et le but de cette pénitence canonique primitive. Lorsqu'un chrétien a le malheur de tomber dans un péché mortel, à l'instant même il devient justiciable de Dieu ; il mérite tous les châtiments possibles dès ce monde et subira certainement ceux de l'autre, si son péché n'est effacé pas une sincère conversion et par l'absolution. Mais, s'il reçoit l'absolution, il reçoit aussi par le fait même la remise de la peine éternelle due pour son péché. Cette peine éternelle, il est vrai, n'est pas

l'objet propre, la matière directe de l'absolution : l'absolution ne porte que sur le péché ; mais, le péché disparaissant grâce à elle, la peine éternelle, conséquence du péché, cesse également d'être due. Restent ordinairement des peines temporelles à subir dans ce monde ; ou, si le pécheur meurt avant de les avoir subies complètement, il devra suppléer à l'insuffisance de sa pénitence dans cette vie, par des peines du purgatoire proportionnées à cette insuffisance. Les peines temporelles du péché sont de toutes sortes : maladies, infirmités, souffrances morales ou physiques, volontaires ou non. La pénitence sacramentelle les diminue et même parfois les efface *ex opere operato*. Toute autre pénitence librement acceptée ou entreprise, quoique moins efficace, les efface aussi *ex opere operantis*. C'est pourquoi l'Église, afin d'éteindre autant que possible toutes les dettes pénales des fidèles, leur imposait, dans les premiers siècles, une pénitence canonique qu'elle s'efforçait de rendre égale à la peine due à Dieu (1). Lorsque cette égalité avait

(1) Si l'Église connaît très bien l'énormité du péché pris en lui-même, dans son espèce et sa culpabilité objective, elle ne possède pas la connaissance de la gravité du péché pris dans tel individu et de la quantité d'expiation qu'il a fournie. Pour cela il lui faudrait la connaissance précise de *toutes* les circonstances du péché: connaissance impossible à acquérir. On comprend donc qu'en imposant la pénitence canonique, elle peut très bien dépasser la mesure et la somme des peines dues à Dieu, comme elle peut aussi rester en-deçà de cette mesure et de cette somme. Dans le premier cas, la pénitence canonique une fois accomplie fidèlement, la dette contractée à l'égard de Dieu est éteinte surabondamment, et la surabondance peut entrer dans le trésor spirituel de l'Église. Dans le second cas, la pénitence canonique terminée, il y a encore à payer à Dieu un restant de dette qui ne pourra être effacé que par les pénitences que s'imposera volontairement ou qu'acceptera le pécheur.

été réellement atteinte, le pécheur qui avait exactement accompli sa pénitence, ne devait plus rien à Dieu. Pour bien comprendre comment par l'accomplissement d'une pénitence canonique, d'une pénitence *imposée par l'Église*, le pécheur acquittait réellement sa dette *à l'égard de Dieu*, il suffit de remarquer que la pénitence canonique était ordonnée par l'Église en vertu d'une autorité reçue de Dieu ; que par conséquent cette pénitence était considérée par Dieu comme imposée par lui-même en expiation du péché, et qu'elle comptait réellement dans la somme des peines temporelles dues à la justice divine. Lorsqu'on accordait une Indulgence, cette Indulgence était toujours la remise partielle de la peine canonique, de la peine ecclésiastique. L'Église puisait au trésor des satisfactions surabondantes de Jésus-Christ et des saints, et les substituait aux satisfactions dont le pécheur était dispensé par la remise de la pénitence canonique. Cet acte de l'Église était aussi valable aux yeux de Dieu que l'acte par lequel elle avait imposé la pénitence. Il eût été souverainement périlleux de laisser subsister les peines temporelles dues à Dieu, tout en accordant l'absolution de la pénitence publique ; c'eût été éloigner les fidèles du seul moyen efficace de se libérer facilement ; c'eût été les trahir au lieu de les sauver. « L'Église, fait observer saint Thomas, ne peut pas remettre la peine canonique seule et laisser subsister la peine due à Dieu. De pareilles Indulgences seraient plus nuisibles qu'utiles ; en accordant l'absolution des peines imposées par les saints canons, elles exposeraient le pécheur aux châtiments bien plus redoutables du Purgatoire (1). » — La péni-

(1) « Ecclesia Indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret quia remitteret ad graviores pœnas, scilicet purgatorii, absolvendo a pœnitentiis injunctis. » Suppl. q. 25. a. 1. c.

tence canonique n'était jamais remise qu'en partie. La discipline ecclésiastique exigeait que l'indulgence ne fût accordée qu'à celui qui avait déjà accompli une partie de sa pénitence, et donné par là un gage de ses bonnes dispositions et de la sincérité de sa conversion. L'indulgence était alors la *remise* pure et simple du reste de la pénitence canonique et de la peine correspondante due pour les péchés déjà pardonnés ; on remettait au pécheur tout le restant de sa dette sans condition et sans compensation de sa part.

Les motifs pour lesquels on octroyait des indulgences étaient de différentes sortes : tantôt, comme dans le pardon de l'incestueux de Corinthe, c'était la ferveur des pénitents qu'on voulait reconnaître et récompenser ; tantôt, c'était par respect pour les derniers désirs, les dernières prières, des confesseurs de la foi, comme nous l'avons vu dans l'histoire du *libellus pacis* ; d'autres fois on accordait le pardon à un pécheur à cause de la grande utilité que son retour procurait à l'Église : ainsi fut absous Trophime, moins à cause de ses dispositions personnelles qu'à cause du grand nombre de transfuges que sa conversion ramenait au sein de l'Église. Enfin, à l'approche de la persécution, on accordait quelquefois l'indulgence aux *lapsi* afin de les fortifier par cette faveur et par la sainte communion contre les périls qui approchaient, et dans l'espoir qu'en mourant pour la foi ces *lapsi* accompliraient une pénitence bien plus efficace et bien plus agréable à Dieu que la pénitence canonique. « Voyant approcher le jour d'une nouvelle persécution, écrivent au pape Corneille saint Cyprien et les autres évêques d'Afrique, pressés par de nombreux et continuels avertissements de nous armer et de nous préparer pour le combat que l'ennemi nous livre, désirant, par

nos exhortations, préparer aussi le peuple confié à nos soins par la bonté divine et rassembler dans le camp du Seigneur tous les soldats du Christ qui demandent des armes et réclament le combat, poussés enfin par la nécessité, nous avons pensé que les fidèles qui n'ont pas abandonné l'Église de Dieu, qui n'ont pas cessé de faire pénitence, de pleurer et de supplier le Seigneur depuis le jour de leur chûte, devaient recevoir la paix, et être fortifiés et disposés pour le combat qui nous menace (1). »

Deuxième Période

On continua longtemps encore d'accorder la remise pure et simple des peines canoniques à ceux qui montraient une grande ferveur dans leur repentir. Burchard, évêque de Worms (2) et Ives, évêque de Chartres (3), au XIe siècle, Gratien (4), au XIIe, rappellent les décisions des anciens conciles et d'Innocent I sur la nécessité de mesurer la pénitence à la grandeur du repentir plutôt qu'à la durée du temps. Le pape Jean IX s'inspira de la même indulgence à

(1) « Sed enim cum videamus diem rursus alterius infestationis appropinquare cœpisse, et crebris atque assiduis ostensionibus admoneamur ut ad certamen quod nobis hostis indicit, armati et parati simus, plebem etiam nobis de divina dignatione commissam exhortationibus nostris paremus, et omnes omnino milites Christi qui arma desiderant et prælium flagitant intra castra dominica colligamus : necessitate cogente, censuimus eis qui de Ecclesia Domini non recesserunt, et pœnitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse et eos ad prælium quod imminet, armari et instrui oportere. » Inter. *Ep.* Cypriani, ep. 57. *Cyprianus, Liberalis etc. Cornelio.*

(2) *Decretorum* l. 18. c. 18 ; l. 19. c. 41.

(3) *Decreti* p. 15 cc. 26. 40. 56.

(4) *Decreti* 2a pars. c. 26, q. 7, c. 6. ; *de consecratione*, d. 3, c. 17.

l'égard des Normands nouvellement convertis et qui, après le baptême, avaient vécu en païens, sacrifié aux idoles, mangé des viandes immolées, tué des chrétiens et des prêtres (1). Il écrivit à l'archevêque de Reims: « Si c'étaient d'anciens chrétiens, on les jugerait selon les canons; mais comme ils sont encore novices dans la foi, nous nous en remettons à votre jugement, vous qui avez cette nation dans votre voisinage et qui pouvez mieux en connaître les inclinations et les mœurs. Car vous voyez bien qu'il ne faut pas les traiter suivant la rigueur des règles, de peur que ce fardeau auquel ils ne sont pas accoutumés ne leur paraisse insupportable, et qu'ils ne retournent à leur première manière de vivre. Cependant, s'il s'en trouve entre eux qui veulent se soumettre à la pénitence canonique, vous ne devez pas les en dispenser, et vous ne devez en tout avoir pour but que le salut des âmes pour mériter avec saint Remy la joie éternelle. »

(1) « Et quidem si tirones ad fidem non forent, canonica experirentur judicia. Unde quia ad fidem rudes sunt, vestro utique libramini vestræque censuræ committimus experiendos, qui illam gentem vestris confiniis vicinam habentes, studiose advertere, et illius mores actusque omnes pariter et conversationem agnoscere præ ceteris valeatis. Quod enim mitius agendum sit cum eis quam sacri censeant canones, vestra satis cognoscit industria, ne forte, insueta onera portantes, importabilia illis forte, quod absit, videantur, et ad prioris vitæ veterem quem exspoliaverunt hominem, antiquo insidiante adversario, relabantur. Et quidem si inter eos tales inventi fuerint, qui secundum canonica instituta se per pœnitentiam macerare, et tanta commissa scelera dignis lamentationibus expiare maluerint, eos canonice judicare non respuatis; ita ut in omnibus erga eos pervigiles existatis, ut ante tribunal æterni judicii cum multiplici animarum fructu venientes gaudia æterna cum beato Remigio adipisci mereamini. » *Joannis papæ IX epistola ad Aberiveum archiepiscopum Rhemensem.* Migne, tom. CXXXI, p. 27. Cf. *Historia Flodoardi*, l. IV, c. 14, dans le *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, par Dom Martin Bouquet. Paris, Palmé. 1871. tom, VIII, p. 163, B.

Mais bientôt, à côté puis à la place des simples remises d'indulgences, fut adoptée une nouvelle forme de concessions. Les canons pénitentiaux, alors dans toute leur vigueur, prescrivaient des pénitences longues et rudes. Le pécheur qui voulait être admis de nouveau à la communion, était obligé de passer quelquefois plusieurs années dans des mortifications continuelles et des humiliations très-pénibles.

De plus, « on s'était imaginé, je ne sais sur quel fondement, que chaque péché de même espèce méritait sa pénitence ; que si un homicide, par exemple, devait être expié par une pénitence de dix ans, il fallait cent ans pour dix homicides : ce qui rendait les pénitences impossibles et les canons ridicules. Aussi n'était-ce pas ainsi que l'entendaient les anciens. Le nombre des péchés de même espèce ajoutait à la rigueur de la pénitence, qui était soumise à la discrétion des évêques : mais enfin elle se mesurait à proportion de la vie des hommes, et on n'obligeait à faire pénitence jusqu'à la mort que pour certains crimes les plus énormes (1). » A l'époque dont nous parlons, c'est-à-dire au VIII° et au IX° siècle, les crimes s'étaient multipliés tellement qu'en voulant proportionner les pénitences à leur nombre et à leur énormité, on les avait rendues impraticables : on dut recourir à des commutations qui permettaient de se libérer par une seule action de plusieurs années des anciennes pénitences canoniques. Ces compensations étaient de véritables Indulgences, puisqu'elles étaient un adoucissement apporté par l'autorité ecclésiastique à la rigueur des peines dues au péché : elles consis-

(1) Fleury : *Discours sur l'histoire ecclésiastique depuis l'an* 600 *jusqu'à l'an* 1100. n. 16.

taient en des psaumes, des génuflexions, des coups de discipline, des aumônes, des pèlerinages, et autres œuvres de piété que l'Église exigeait pour le rachat des peines canoniques, et que nous voyons décrites dans le décret de Burchard et dans les écrits de saint Pierre Damien.

Dès le VIIe siècle, l'Angleterre pratiquait le rachat de la pénitence. Quelques fidèles prétendaient pouvoir, par des aumônes, diminuer ou commuer les peines canoniques imposées par le prêtre pour la satisfaction des péchés, leurs exemples furent vite suivis et cette pratique s'étendit rapidement. Le concile de Cloveshoë, en 747, dut condamner cet abus naissant. Il défendit de donner l'aumône pour diminuer la satisfaction de la pénitence canonique, ou pour s'exempter du jeûne et des autres œuvres expiatoires imposées pour des crimes par le prêtre du Seigneur. Il veut donc que l'aumône soit au pénitent un moyen d'accélérer la correction de ses mœurs, et d'apaiser plus tôt la colère divine qu'il avait provoquée par ses mauvaises actions. Il est bon de chanter souvent des psaumes, de fléchir souvent les genoux avec une intention pure et sincère, et de faire tous les jours l'aumône, mais il ne faut pas, à cause de ces bonnes œuvres, se dispenser du jeûne imposé suivant les règles de l'Église (1).

(1) « Postremo, (sicuti nova adinventio juxta placitum scilicet propriæ voluntatis suæ, nunc plurimis periculosa consuetudo est) non sit eleemosyna porrecta ad minuendam vel ad mutandam satisfactionem per jejunium et reliqua expiationis opera, a sacerdote Dei pro suis criminibus jure canonico indictam, sed magis ad augmentandam emendationem suam, ut eo citius placetur divinæ indignationis ira, quam suis provocavit sibi propriis meritis... Nam bonum est omnino psalmodiæ insistere, bonum est genua sæpius veraci flectere intentione ; bonum est eleemosynas quotidie dare, sed pro his non est abstinentia remittenda, non est jejunium impositum semel juxta regulam Ecclesiæ, sine qua non remittentur ulla peccata, relaxandum. » Concilium Cloveshoviense, can. 26.

Cette coutume passa bien vite d'Angleterre en Allemagne et en France, probablement sous l'influence des missionnaires venus de la Grande Bretagne.

En 895, le concile de Tribur admet, dans certaines circonstances et certaines limites, l'aumône comme compensation de la pénitence canonique. La pénitence de tout homicide volontaire est réduite à sept ans par les Pères du concile. Le coupable est d'abord exclu de l'église pendant quarante jours : tout commerce avec les autres chrétiens lui est interdit. S'il tombe malade ou s'il a des ennemis qui ne le laissent pas en repos, on différera la pénitence. Après ces quarante jours, il est encore un an exclu de l'église et doit s'abstenir de chair, de fromage, de vin et de toute boisson emmiellée. En cas de maladie ou de voyage, il peut racheter le mardi, le jeudi et le samedi, *par un denier* (1) *ou par la nourriture de trois pauvres*. Après cette année, il entre dans l'église ; et pendant deux ans il continue la même pénitence, avec pouvoir de racheter toujours les trois jours de la semaine. Chacune des quatre années suivantes, il jeûne trois carêmes, un avant Pâques, un avant la Saint-Jean, un avant Noël. Pendant ces quatre années, il ne jeûne que le mercredi et le vendredi ; il lui est permis de racheter le mercredi. Après ces sept ans, il est réconcilié et reçoit la sainte communion (2).

L'aumône était un moyen trop facile de racheter la pénitence pour que les riches n'y eussent pas recours

(1) Cet argent était évidemment employé à des *œuvres pies*. La contribution volontaire du pénitent était pour lui un véritable sacrifice, une *vraie pénitence*, c'est-à-dire l'abandon volontaire d'un bien avec lequel il pouvait se procurer un plaisir licite. La privation de ce plaisir était sans nul doute une mortification. C'est là le vrai côté sous lequel on doit considérer les Indulgences accordées pour des dons en argent : c'est ce qui en montre la raison et la légitimité.

(2) Conc. Triburiense, can. 54-58.

aussi souvent que l'Église le leur permettait. De son côté, l'Église devint de plus en plus facile dans ses concessions, et saint Pierre Damien nous dit que de son temps, non seulement ceux qui étaient dans l'impossibilité de faire leur pénitence, mais encore ceux qui avaient horreur des longs jeûnes et des rudes pénitences, obtenaient des prêtres l'autorisation de racheter par le don d'une certaine somme d'argent les peines canoniques dont ils redoutaient la sévérité (1).

Mais ce genre de compensation n'était pas à la portée des pauvres. Devaient-ils cependant, eux les deshérités de la fortune, être les deshérités de l'indulgence de l'Église ? Devaient-ils, parce que leur naissance ou l'infortune les avait faits plus malheureux que les autres, subir toute la rigueur des saints canons, et n'avoir aucune part aux bienfaits de l'Église ? Les religieux eux-mêmes qui, par un acte de vertu héroïque, s'étaient dépouillés de leurs biens, s'étaient-ils donc pour cela mis dans l'impossibilité fâcheuse de jouir des mêmes grâces que ces chrétiens tièdes qui n'avaient pas eu la même abnégation ni fait la même renonciation ? (2) Pour toutes ces raisons l'Eglise, en même temps qu'elle admettait les compensations en aumônes, autorisa les rachats de pénitences par des œuvres de religion telles que le chant des psaumes, des génuflexions, la récitation de prières. Ces actions, du reste, sont plus pénibles à la nature et plus agréables à

(1) « Cum sacerdotes Ecclesiæ annosam indicunt quibusdam peccatoribus pœnitentiam, numquid non aliquando certam pecuniæ præfigunt pro annorum redemptione mensuram, ut nimirum facinora sua eleemosynis redimant qui longa jejunia perhorrescunt ? » *Epistolarum l.* 3, *ep.* 8.

(2) Cf. Præpositivus, Petrus Cantor, apud Morin. *De administratione sacramenti Pœnitentiæ*, l. x. c. 20.

Dieu qu'une simple aumône ; elles sont par conséquent plus aptes à servir de compensations et d'équivalences pour les pénitences canoniques.

Dès le milieu du VIIIe siècle nous lisons un fragment des œuvres de saint Boniface où l'archevêque de Mayence cherche le moyen de faire en une année la pénitence de sept ans, et il indique le chant des psaumes, la récitation de nombreux *Pater noster*, des génuflexions multipliées, la célébration du Saint Sacrifice de la Messe (1).

Le décret de l'évêque de Worms Burchard règle les moyens de racheter la pénitence dont l'observation stricte est impossible. Celui qui ne peut jeûner, pour un jour de jeûne au pain et à l'eau, chantera cinquante psaumes à genoux dans l'église et nourrira un pauvre ce jour là : à cette condition, il pourra prendre telle nourriture qu'il lui plaira, excepté le vin, la chair et la graisse. Cent génuflexions tiendront lieu de cinquante psaumes ; et les riches pourront se racheter pour de l'argent. (2).

A. Faucieux.

---

(1) « Quomodo possumus pœnitentiam septem annorum in uno anno pœnitere ? Triduana pro triginta diebus et noctibus cantatio psalmorum; CXX psalteria pro XII mensibus, pro uno die L psalmos et quinque vicibus *Pater noster*. Item pro uno die quatuor vicibus *Beati immaculati* et sex vicibus *Miserere mei Deus*, et quinque vicibus *Pater noster*, et septuaginta vicibus prosternens se in terra cum *Pater noster* dicat inflectione. Faciat sic pro uno die. Si vult minus psallere, tamen vult pati, prosternat se frequenter in oratione centum vicibus et dicat *Miserere mei Deus* et *dimitte delicta mea*. Faciat hoc pro uno die.... Roget presbyterum ut missas cantet pro se, nisi sint crimina capitalia, quæ debet ante lavare cum lacrymis. Cantatio unius missæ potest duodecim dies redimere; decem missæ, quatuor menses; viginti missæ, octo menses; triginta missæ, duodecim menses possunt redimere. » Apud Migne, tom. LXXXIX, col. 887.

(2) *Decret.* l. 19. c. 12.

PHILIPPE DE MAIZIÈRES

ET LE SONGE DU VERGIER

Cinquième et dernier article.

ANALYSE DU SECOND LIVRE

DU SONGE DU VERGIER

La seconde partie du *Songe du Vergier* se présente d'abord d'une façon très claire. Les rôles sont intervertis. Le chevalier qui a eu jusqu'ici l'avantage, même quand il était attaqué, va devenir agresseur à son tour ; il va soutenir vigoureusement la politique royale (1), et s'apprête à interroger le clerc à propos de la question fondamentale, c'est-à-dire de la possession des biens temporels.

Il veut lui exposer les usurpations et les excès que les ecclésiastiques ont commis au préjudice de la juridiction du roi, des barons et des seigneurs. La dispute s'engage de nouveau sur les arguments scrip-

(1) Charles V avait déjà fait plusieurs ordonnances pour affermir la juridiction royale en affaiblissant celle du clergé. L'ordonnance de 1371 donnait au parlement de Paris le droit de réformer toutes les sentences ecclésiastiques ; celle de 1372 impose aux justices cléricales l'emploi des sergents et des huissiers royaux. Cinq ans après la publication du *Songe*, en 1380, le souverain devait contester aux évêques le droit d'excommunication contre les gens du roi. Le chevalier soutient évidemment la politique de Charles V qui fut toujours et tout entière dirigée dans un sens autocratique.

turaires, traditionnels, canoniques et philosophiques, qui peuvent être allégués en faveur du pouvoir universel du Souverain Pontife.

Le Clerc. — Les deux puissances sont entre les mains du Pape, mais la façon dont il les exerce est différente. Dans les choses spirituelles, le Souverain Pontife possède l'autorité primordiale et le pouvoir exécutif. Dans les choses temporelles, il a bien le pouvoir radical, mais il laisse aux princes séculiers l'exercice de la juridiction temporelle. C'est ce pouvoir exécutif que Constantin, lors de son baptême, céda au pape Sylvestre. Donc, l'empereur a renoncé à l'exercice de cette puissance sur le temporel ; il l'a confiée pour toujours et entièrement à l'Église romaine.

Le Chevalier. — Cependant le Pape ne se mêle pas des choses qui regardent le bras séculier ; il n'en institue pas les offices, il ne dispose pas des biens du pouvoir civil. Si nous, sujets du roi, nous voulons obtenir quelque privilège temporel, il ne nous est accordé par le Souverain Pontife que si le roi y consent ou si le Pape le prie de ne pas s'y opposer.

Le Clerc. — J'approuve les Pontifes de ne pas s'ingérer en des choses dont l'exercice immédiat ne les regarde pas.

Le Chevalier. — Comme l'évêque est dans son diocèse, ainsi est le Pape dans l'Église. Or, bien loin de posséder tout le temporel, l'évêque est obligé d'obéir en un grand nombre de points aux rois et aux princes séculiers. Donc le Souverain Pontife n'a pas non plus le domaine universel des biens temporels.

Le Clerc. — Quand même cette raison serait bonne pour les évêques, je ne saurais l'accepter pour le « vicaire général, » c'est-à-dire pour le Pape, car il est le prince des Apôtres et il a une puissance absolument supérieure, comme le dit le pontife Anaclet.

Le chevalier expose les divers inconvénients qui découleraient de cette possession universelle ; il rappelle que le Pontife ne saurait avoir de pouvoir

sur les païens. Puis il développe des arguments sur le *servus servorum Dei*, sur la conduite du Christ par rapport au royaume temporel qu'on lui offrait, sur ses réponses devant Pilate, et sur plusieurs textes de l'Écriture et des Pères.

Le clerc a l'occasion de revenir plusieurs fois sur la distinction qu'il a précédemment établie. Le Pape, d'après lui, a le pouvoir universel *quoad auctoritatem*, mais non *quoad executionem*. La traduction française s'exprime ainsi : « Je dy que Jésus-Christ n'eut point de royaulme temporel quant à l'administracion et l'exercice, mais il eut bien royaulme quant à l'autorité et souveraineté primeraine. »

L'avocat laïque répond que le Pape n'a pas de juridiction temporelle à octroyer de par Dieu. *Non enim misit Deus filium suum ut judicet mundum.*

La discussion se poursuit ainsi sur des textes que les deux adversaires interprètent chacun à sa façon, et sur des comparaisons qui sont loin d'être des raisons. Elle tourne de plus en plus à ces disputes pédantesques où les lutteurs s'escriment pour ce qu'ils croient être l'agrément de la galerie, et s'efforcent de n'oublier aucun des arguments pour ou contre.

Le chevalier cherche à prouver l'incompatibilité absolue et naturelle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel dans la même personne. Les modernes usurpateurs de ce pouvoir auraient sans doute profité bien des fois de ce texte du *Songe*, s'ils l'avaient connu (1). Les catholiques leur auraient répondu

(1) *Somnium Viridarii*, Goldast, t. I, p. 169. — Bellarmin prouve le contraire (*De Romano Pontifice*, l. v, c. 9) contre Calvin qui avait repris à ce sujet un bon nombre des textes et des arguments allégués dans le *Songe du Vergier*. *Instit.* IV, c. II, §§ 8, 9 et 11). Voir aussi parmi les protestants Pierre Martyr, *in cap. XIII ad Rom.*, et les Centuriateurs de Magdebourg, *Cent.* I, l. II, c. 4, col. 455.

avec le clerc qu'il n'y a pas plus de répugnance entre les deux pouvoirs qu'entre les différentes vertus morales, entre la prudence et la justice par exemple.

Peu importe, continue-t-il, que l'empire ait précédé la papauté en date, si l'empire *ordinetur in spiritualia* et *propter spiritualia*, comme je l'ai précédemment prouvé. Peu importe que la puissance spirituelle ait souvent besoin du bras séculier. Ce secours matériel n'établit pas une supériorité. Le clerc se tire facilement de textes aussi peu probants que ceux-ci : *nolite possidere aurum* ; *nolite portare sacculum*, etc. Vient ensuite la question de la puissance coactive de l'Église. Le chevalier prétend que les ecclésiastiques ne peuvent la posséder, puisque J.-C. ne l'avait pas. Son adversaire répond que le Christ l'avait, mais qu'il ne s'en est servi que dans de rares circonstances. Il avoue bien cependant que la domination des prélats doit être plus douce que celle des laïques et qu'on doit l'aimer plus que la craindre (1).

Le Chevalier. — Les cardinaux élisent le Souverain Pontife ; or, ils n'ont point de domaine temporel; donc le Pape élu par eux ne peut en posséder, car on ne saurait transmettre un droit qu'on n'a pas.

Le Clerc. — Il ne suit pas de cette élection que les électeurs doivent nécessairement posséder tous les droits qu'ils confèrent. Par exemple, les chanoines qui élisent l'évêque n'ont pas la puissance épiscopale. Ils ne sont qu'un instrument ; ils ne peuvent déposer celui qu'ils ont élu.

La discussion se continue à propos du pouvoir de Pierre sur les autres apôtres. Est-ce que Paul ou Jacques ne lui est pas supérieur ? Est-ce que l'Église

(1) « Il fait bon vivre sous la crosse, » disait-on au Moyen Age.

n'a pas le droit de commander à Pierre ? Est-ce que ce n'est pas par le fait et la concession des autres apôtres que Pierre a obtenu la supériorité ? Le clerc n'a point de peine à établir la primauté de saint Pierre contre des objections que l'on dirait empruntées aux premiers réformateurs protestants. Le chevalier se plaint de nouveau des clercs qui usurpent la juridiction temporelle. Il déplore ensuite l'abus des excommunications (1). C'est par cette censure que l'on force les laïques à porter leurs procès devant les tribunaux ecclésiastiques. Les clercs, dit-il, étendent trop ces privilèges: ils connaissent ainsi de tous les cas, de toutes les actions, même purement réelles, sous prétexte de serment, et troublent profondément la juridiction royale. Les conciles provinciaux eux aussi donnent des décisions qui n'appartiennent qu'à l'autorité séculière.

L'adversaire du chevalier explique certains cas, en nie d'autres, et affirme le droit pour l'Église d'excommunier dans plusieurs circonstances sans qu'il soit nécessaire de donner les trois monitions préalables.

Le Chevalier. — Mais, pour que la juridiction ecclésiastique s'agrandisse, les prélats donnent la tonsure à un grand nombre de personnes, à des enfants sans lettres, à des fils de serfs, même à des hommes mariés ou de naissance illégitime. Toutes ces manœuvres sont contraires aux saints canons et nuisent au respect dû au ministère sacré.

(1) Soixante-six griefs du même genre avaient été formulés, cinquante ans auparavant, en 1329, par Pierre de Cugnières à l'assemblée tenue à Vincennes. Toute cette partie du plaidoyer lui est empruntée par le chevalier. Chose curieuse, ces griefs ne nous sont plus connus que par la réfutation du cardinal Pierre Bertrand, l'adversaire que le clergé opposa à de Cugnières.

Le Clerc. — Plus il y a de personnes attachées au service de Dieu, mieux le culte divin est célébré. Pourtant nul prélat de conscience délicate ne commet les excès que vous signalez.

Le chevalier se plaint ensuite de ce que l'Église s'arroge la connaissance des causes des veuves, des clercs des pupilles, et s'attribue les biens des personnes mineures ou de celles qui meurent *ab intestat*. Elle enlève aussi à la juridiction royale ceux qui sont accusés de crimes contre la foi. De plus, elle étend sans bornes les territoires soumis à sa juridiction, « et se les gens du roy contraignent les officiaux à désister, ils les excommunient; laquelle chose est grandement contre la juridiction séculière. » De plus, l'Église refuse aussi de payer des indemnités aux témoins laïques qu'elle fait déposer devant elle. — Le clerc explique ces abus ou parfois les condamne, et dit que beaucoup d'évêques songent à porter remède au mal.

Le Chevalier. — Mais les droits royaux que l'Église méconnaît, son imprescriptibles. Le roi a juré de les maintenir lors de son couronnement.

Le Clerc. — Non, ces droits sont prescriptibles puisqu'ils peuvent s'acquérir par la coutume, tandis que le Pape ne saurait abdiquer une certaine partie de ses droits sans renoncer à sa dignité. Il a le pouvoir d'abandonner certains autres droits moins importants, dans les choses qui lui appartiennent d'une façon particulière et sur lesquelles il exerce une domination restreinte et limitée. Ainsi, par exemple, dans le patrimoine de Saint-Pierre, dans l'église de Saint-Jean de Latran, etc.

Le Chevalier. — Vous conservez la distinction entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. Mais le Pape peut-il légitimer un enfant naturel, quant au temporel, en dehors de sa juridiction ? Si on le réhabilite de façon à ce qu'il puisse hériter, on fait tort à un tiers (1).

Le Clerc. — La légitimation appartient au Pape exclusivement, car elle se rapporte au sacrement de mariage dont le Pape

(1) *Somnium Viridarii*, Goldast, t. I, p. 193.

a seul le droit de connaître. Dans cet ordre, le prince séculier ne peut rien. L'empereur et le roi ne peuvent légitimer que dans les actes qui concernent l'administration temporelle.

Du mariage le chevalier passe à la virginité, et trouve que le mariage est préférable pour plusieurs raisons. Le clerc répond que la virginité est une vertu morale et que la loi canonique, en l'approuvant, n'est pas contraire à la prudence humaine : « Car, comme dit le Décret, verginité si remplit paradis, et mariage si remplit la terre. »

Le Chevalier. — Et le concubinage ? Le droit naturel primitif et la loi civile ne le réprouvent pas.

Le Clerc. — Quoique la loi civile ne condamne pas cette faute, elle est cependant contraire aux règles de la prudence chrétienne. La raison et le droit canonique la proscrivent.

Le Chevalier. — Mais les Mendiants en général, et en particulier les chartreux s'écartent eux aussi des règles de la prudence dans leur manière de vivre.

Le clerc n'a pas de peine à démontrer la légitimité et la convenance de la vie des religieux, même au simple point de vue naturel. Il leur est donc licite « d'aller en lange et de vestir la hagre. »

Le chevalier avoue que la discussion s'égare et s'écarte du sujet principal, *stylus plus debito fuit forsitan evagatus*. Il résume son argumentation. Les biens temporels ne sont point l'héritage du Christ, ni celui des apôtres ; ils ne font pas partie des droits de l'épouse de J.-C. D'ailleurs ces biens appartiennent aux pauvres et l'Église en abuse. Il répète les arguments qu'il a déjà donnés.

Le clerc fait de longues dissertations pour prouver que l'Église a le droit de posséder (1), et que le pouvoir spirituel peut se trouver réuni avec l'autre dans

(1) Cf. *Syllabus Pii IX*. Prop. XXVI, LXXV et LXXVI.

un seul et même sujet. Il remonte jusqu'au Paradis terrestre pour prouver que nos premiers parents avaient un vrai domaine, et non pas un simple usufruit.

Le Chevalier. — Quoi qu'il en soit, de quel droit l'évêque punit-il un laïque quand il a commis un crime contre un ecclésiastique ? Il semble que le prélat devrait simplement le frapper de censure.

Le Clerc. — Cet accusé appartient au for ecclésiastique *ratione delicti*. L'évêque a le droit de punir lorsqu'il s'agit de crimes contre la foi, de l'hérésie par exemple, ou encore de la nécromancie, de l'invocation du démon. Les rois surtout ont le tort de consulter les devins, de croire à l'infaillibilité des astrologues, de s'inquiéter des songes et de faire des sortilèges. Cependant, observer le cours des astres n'est pas toujours un péché. Ainsi il est permis de prévoir les éclipses, d'annoncer d'avance les pluies et les sécheresses. Les médecins peuvent en tirer des conjectures pour la santé ou la maladie. Celui-là seul tombe dans le péché de divination qui annonce l'avenir d'une façon indue, qui cherche à prévoir ce qui dépend exclusivement du libre arbitre ou du hasard. Toute vraie divination se sert du secours des démons d'une façon explicite ou implicite.

Après avoir exposé les différentes sortes de divinations, le clerc explique certains faits de l'Ancien Testament qui s'y rapportent. Il montre comment les démons peuvent connaître l'avenir, prévoir les vicissitudes de la température et même découvrir parfois les pensées secrètes des hommes. Il est défendu d'user d'eux *familiariter* et de les invoquer pour connaître l'avenir. De même, c'est une hérésie des mathématiciens (1) de croire que les mœurs des hommes et les évènements futurs sont nécessités par les astres. Le

(1) *Mathématique* passait alors pour synonyme de *magie*. La plus chimérique de toutes les sciences porta le nom qui désigne aujourd'hui la plus exacte. — D'Ailly donne absolument les mêmes décisions dans son livre *de Falsis Prophetis* (Opp. Gersonii, t. I,

clerc ne nie pas cependant que les étoiles puissent avoir une certaine influence indirecte, contingente et éloignée sur le caractère d'un homme, mais cette cause n'est jamais nécessitante. Il parle aussi des effets terribles que produit la conjonction de Jupiter et de Saturne (1). A son avis, les jugements des astrologues n'ont qu'une certaine probabilité ; elle est pourtant plus grande quand ils se rapportent à des faits naturels que lorsqu'on parle des actes de volonté. Cette probabilité est aussi plus forte quand il s'agit d'une province en général que lorsqu'il est question d'un particulier. On ne peut croire sans être hérétique, que les astres sous lesquels un homme est né, modifient son caractère. Les démons ne sont point soumis aux influences sidérales, parce que, dans l'ordre de la nature, ils sont supérieurs aux corps célestes. On ne doit pas non plus s'inquiéter outre mesure de l'extravagance des songes.

Le clerc expose ensuite son opinion sur les sortilèges, l'art notoire, les vaines observances employées pour guérir les maladies. Il parle de ces femmes qui prétendent se rendre au sabbat montées sur des animaux et qui, chaque nuit, traversent les airs avec une effrayante rapidité. Il défend de se servir de ces vaines observances pour connaître les malheurs qui nous menacent.

Après plusieurs questions du même genre, après

col. 596). Cf. Gerson lui-même, t. I, col. 190 et saint Augustin, *de civit. Dei*, l. V seqq.

(1) Le cardinal d'Ailly, qui s'est beaucoup occupé de ces questions, signale aussi les influences néfastes que produit cette conjonction dans la religion et la politique. C'est même en supputant la date de son retour qu'il est arrivé à sa prédiction extraordinaire de la révolution de 1789. (*Concordia astronomiæ cum historica narratione*, ms. de la bibl. de Cambrai, n° 828, p. 52 et n° 852 p. 90). — Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 187.

l'exposé de quelques abus singuliers, le chevalier demande si l'on doit encourager les princes à cultiver l'astrologie. Il soutient l'opinion affirmative ; mais le clerc reprend et réfute toutes ses raisons, comme nous l'avons dejà fait remarquer (1). Ce dernier montre par l'histoire l'inanité de ces prédictions astrologiques, et dévoile le ridicule de toutes ces superstitions populaires qui ont encore cours aujourd'hui. Il pense même que l'on doit excommunier sans pitié tous ces devins, ces astrologues et ces sorciers, qu'il compare à Lucifer et à ses anges prévaricateurs. Le clerc profite de cette occasion pour faire une longue dissertation sur l'excommunication.

Le Chevalier. — Mais le juge ecclésiastique peut-il excommunier injustement? Je pense que non, puisque le jugement de l'Église doit être conforme à celui de Dieu, et Dieu ne saurait condamner sans motif.

Le Clerc. — Sans doute les ecclésiastiques qui agissent ainsi ne sont pas sans péché, mais néanmoins l'excommunié est lié par la censure. Le chevalier aborde alors une question qui allait bientôt après devenir d'une triste actualité : Voici un antipape, dit-il ; il a créé des cardinaux et des évêques, il est évidemment excommunié par le droit canonique. S'il vient à se repentir, peut-on lui pardonner ? — Je crois que non, car nulle peine n'est assez sévère pour lui.

C'est en 1376 que s'écrivaient ces lignes et trois ans après, en 1378, l'antipape Clément VII levait l'étendard de la révolte contre Urbain VI à l'élection duquel il avait lui-même travaillé.

Le clerc après avoir doctement cité Valère-Maxime et Sénèque, ajoute :

(1) D'Ailly (*De falsis prophetis*, t. I. pp. 592, 602, 790) et Gerson, en plusieurs endroits, traitent aussi toutes ces questions dans le même sens que Philippe. Voir *Revue des sciences ecclésiastiques*, n° d'avril, p. 311 et suiv.

« Que le vrai pape se montre clément, qu'il reçoive à résipiscence un tel antipape, si jamais il peut s'en trouver, et que sa conduite à son égard soit un habile mélange de douceur et de sévérité.... Si nous y prenons garde, dit-il, ces déchirements, qui vont se multipliant en Italie surtout, sont causés par l'abandon du Siège Apostolique. Sur cette terre il y a deux églises principales que Dieu a aimées d'un amour particulier, et dont il semble avoir aujourd'hui détourné la face. L'une est l'Église romaine qu'il a fondée et qu'il a consacrée par le sang de ses apôtres. L'autre est l'église de Jérusalem que son propre sang a arrosée. Que la puissance de Dieu, qui a ramené à Rome Pierre fugitif (1), touche donc aujourd'hui le cœur de son successeur et le force à revenir dans la ville éternelle! Le Seigneur a permis qu'autrefois le pape passât les monts à cause de certaines nécessités pressantes, mais aujourd'hui il est temps que le pontife revienne à celui qui l'a envoyé et aussi à son épouse. Il faut qu'il revoie son patrimoine et qu'il arrose enfin ses propres champs après avoir trop longtemps arrosé ceux d'autrui. J'avoue que d'autres cités offrent en perspective plus de tranquillité, mais Dieu n'a pas voulu fonder son Église dans les délices. La barque de Pierre a été souvent secouée par la tempête. Voyez Louis de Bavière et ce maudit Pierre de Corbière qui a occupé tout récemment le trône pontifical (2). Maintenant donc que le royaume de France est en paix, que le pontife aille visiter ces régions qui souffrent, voilà l'honneur, voilà le gain, voilà le mérite! »

Le clerc énumère ensuite toutes les raisons qui militent en faveur du séjour à Rome du Souverain Pontife ; elles sont nombreuses et puissantes. Le che-

(1) L'auteur fait allusion à la pieuse légende de saint Pierre s'enfuyant de Rome, rencontrant Notre-Seigneur et lui demandant : *Domine quo vadis ?* Jésus Christ répond : *Venio Romam iterum crucifigi.* (Saint Ambroise, *contra Auxent*).

(2) Ce franciscain fut la créature de Louis de Bavière. Son protecteur couronné l'opposa à Jean XXII sous le nom de Nicolas V. Il se rétracta, fut enfermé dans une prison et mourut en 1336.

valier essaie de répondre. Il remonte aux Gaulois pour démontrer que la France est essentiellement religieuse.

« C'est le pays qui renferme les plus saintes reliques, ajoute-t-il; donc vive le roi, et vive le peuple qui a mérité de telles faveurs! Ces reliques qui sont les signes de la rédemption, sont en même temps la preuve que la France a été choisie pour être sur la terre « le paradis du Seigneur (1). » Il y a un pacte éternel entre Dieu et notre nation (2). Le Christ a aimé notre roi d'un amour de prédilection, puisqu'il l'a constitué l'héritier de ses principaux joyaux... Le Sauveur qui avait tout d'abord placé à Rome le siège de sa religion, et non à Jérusalem et à Antioche, semble s'être retiré à cause des démérites du peuple romain et paraît lui avoir préféré notre patrie.

Romanus rodit; quas rodere non valet, odit.

Là où le pape romain choisira sa résidence, là sera Rome (3).

De plus, la France est plus fidèle et plus sûre. Rome avant Constantin a fait mourir presque tous ses pontifes; nos rois au contraire ont accablé les Papes de leurs bienfaits. Pépin a battu les Lombards. Neuf fois les papes ont été chassés de la ville éternelle, neuf fois nos princes les ont rétablis. La France est le refuge des souverains Pontifes, Rome est leur ruine. Enfin notre pays est le lieu où les études fleurissent avec le plus d'éclat. C'est la fontaine de sagesse d'où s'échappent les fleuves de toutes les sciences et surtout de la sainte théologie qui descend du ciel, qui est la science des sciences et qui apprend à gouverner les âmes. Ce n'est pas en vain que l'Université a été transportée par Charlemagne de Rome à Paris (4). D'ailleurs la France doit-être

(1) Gen. XIII.

(2) Exod. XXI.

(3) Il semblerait que Pompée, dans le *Sertorius* de Corneille, n'a fait que traduire ce vigoureux passage :

Rome n'est plus dans Rome, elle est toute où je suis.

(4) Gerson exprime la même pensée dans un de ses sermons français; il fait parler l'Université elle-même en ces termes : « Je suis

choisie entre toutes les nations puisqu'elle a en son sein Marseille, et que Marseille est le centre du monde, disent les géopraphes. Peut-être pourrait-on ajouter qu'il vaudrait mieux pour le pape parcourir le monde entier que de résider à Rome. J.-C. en effet parcourait la Galilée en enseignant dans les synagogues et en prêchant l'Évangile (1). Par conséquent son vicaire devrait agir de même.

Après ce plaidoyer plus rempli de chauvinisme que d'irréfutables raisonnements, le clerc conclut la dispute en disant :

« Sans doute les Romains ont la tête dure, mais il ne faut pas qu'à chaque incartade le pasteur abandonne le troupeau sous peine de passer pour un mercenaire. Que le souverain Pontife imite saint Pierre et revienne à Rome ! Comme saint Thomas (2), il doit être un mur pour la maison d'Israël ; car s'il est vrai qu'il a la domination sur toute la terre, ainsi qu'on l'a prouvé, il possède pourtant en domaine propre la ville éternelle et les alentours.

Au lieu de cette longue thèse contre le retour du Pape à Rome, on lit dans l'édition française une dissertation sur l'Immaculée Conception. Le chevalier adopte l'opinion des Jacobins (3), bien qu'il pense que

celle qui par succession fut fondée et renouvelée en Égypte par Abraham et autres fils de Noé, qui feus transposée à Athènes et nommée Pallas ou Minerve, puis vins à Rome quand la chevalerie y seignourisoit. Puis par Charles Magne le grand feus plantée à grands labeurs en France, en la cité de Paris... »

(*Opp. Gersonii*, t. IV, col. 573).

(1) Matt. IX, 35.

(2) Il s'agit sans doute de saint Thomas de Cantorbéry, martyrisé pour la défense des droits ecclésiastiques sous Henri II, en 1170. Il fut canonisé trois ans après par Alexandre III.

(3) Quelques années plus tard, cette divergence d'opinion s'accentua plus encore. En 1386, le dominicain Jean de Montson développa certaines propositions qui avaient cours depuis longtemps

celle des Cordeliers soit plus vraie... « Et vous, sire clerc, s'il vous plaist, serez Cordelier et tiendrès l'autre partie et respondrez à mes raisons. »

Après une longue joûte oratoire, le clerc conclut en ces termes :

« De rechief, il est certain que au pape et au siège de Romme appartient principalement de corriger les erreurs de la foy, et se il ne fait luy mesme si erre, et semble qu'il vueille tenir et soutenir telle erreur puis qu'il ne le corrige comme il est escript (XIII. distinctione capitis error.) Or est certain que le pape et les cardinaulx savent que comme toute l'Église de France et l'Université de Paris aussi ont feste de la concepcion de la benoiste vierge Marie, et plusieurs très solennels docteurs tant de l'Université de Paris que en plusieurs autres parties de crestienté aussi, si on presché et preschent chacun an et enseignent que la benoiste vierge Marie fut conçue sans péché originel et aulcuns si l'ont mys en leurs escripts, comme sont maistre Jehan Lescot et Guillaume Garre et plusieurs aultres. Ceux doncques qui disent que celle oppinion est heretique et pleine d'erreur si reprennent le pape et l'Église de Romme et luy imposent erreur, puisqu'il scet ainsi que ceste oppinion est publicquement tenue et preschée et il ne la corrige, laquelle Église de Romme ne peut errer. Et par conséquent celuy, qui tient ceste oppinion est erronée si erre plus, et doit estre mys hors de l'unite de saincte Église. (VII. questione prima. ca. amp.) Et si n'entend pas les parolles de son benoist fils qui chante d'elle en ceste manière : *tota pulcra es amica mea et macula non est in te* : Mamie, tu es toute belle et si n'a point de tache ni d'ordure en toi : (*Canticorum*, IV capitulo). »

Nous avons tenu à rapporter ce texte parce qu'il a été omis jusqu'ici par tous ceux qui ont composé des

dans son ordre, et qui étaient contraires à l'Immaculée Conception. Plusieurs frères prêcheurs le soutinrent ; Jean fut condamné par le recteur, par l'évêque, puis par le pape d'Avignon.

recueils de témoignages concernant la croyance à l'Immaculée Conception. Le savant Malou (1) et Roskovany (2) lui-même ne font pas mention de cette déclaration pourtant si formelle. C'est certainement une des premières professions de foi à ce sujet faites par un laïque et en langue française. C'est sans doute de son saint ami Pierre Thomas que Philippe tenait cette doctrine (3). Il a ainsi uni sa voix à celle de Pétrarque, de Nicole Oresme, d'Henry de Hesse, de Raymond Jourdain, de Pierre d'Ailly, de Gerson et de presque tous les docteurs éminents de cette époque : il a apporté son fleuron à la couronne de notre mère immaculée.

Ainsi se termine la discussion. L'auteur ajoute à son tour quelques mots en s'adressant au roi : « Après avoir ainsi dormi, je me suis éveillé. Je vous offre le récit de mon songe, sérénissime prince, moi le plus humble de vos familiers. Corrigez-le, rejetez-le tout entier, s'il ne vous plaît pas. Considérez plutôt le contenu de l'ouvrage que la faiblesse d'esprit de l'auteur. J'ai toujours eu deux choses devant les yeux, la majesté de celui à qui je voulais offrir mon œuvre et la grandeur des matières que je devais traiter.

« Il s'agit ici en effet des sujets les plus importants, d'abord de l'Église romaine qui est bâtie sur la pierre solide et qui ne saurait périr. Elle est la source du sacerdoce : le roi céleste l'a instituée, l'a transférée d'Antioche à Rome, l'a placée au dessus des autres églises et en a fait la mère et le refuge de tous les

(1) *L'Immaculée conception de la B. V. Marie*, 1857.

(2) *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium sæculorum demonstrata*, Budapestini, 1873.

(3) *Tractatus de originali innocentia Virginis Mariæ*. Cet ouvrage fut imprimé plus tard à Louvain en 1665.

chrétiens. De plus, on défend dans ce livre la cause des rois, c'est-à-dire la vôtre, ô prince des princes. Car les souverains doivent s'occuper du bien public avant de s'inquiéter du bien privé ; sans cela leur gouvernement serait injuste et pervers. Votre sagesse, ô roi, est celle de Salomon, votre libéralité celle de Titus, votre fidélité et votre justice celles d'Abraham. Sans doute dans mon songe imaginaire, je me suis peu inquiété des règles que pose l'Église. Mais maintenant que je suis réveillé, je crois tout ce que croit la sainte Église, je professe tout ce qu'elle a spécifié dans la bulle *Unam Sanctam*. J'ai fait paraître dans ma préface deux reines, la puissance séculière et la puissance ecclésiastique. Admettez-les, ô prince, au baiser de paix, forcez leurs ministres à la concorde. Vous avez pu voir par mon livre ce que sont ces deux pouvoirs ; tout ce qu'on cherche ailleurs à leur sujet s'y trouve renfermé. Qu'il n'y ait d'usurpation ni d'un côté ni de l'autre. Qu'à l'ombre de vos ailes l'Église soit préservée de tout ce qui peut lui nuire, et accomplisse sans cesse tous les progrès qu'elle désire. Recevez donc ces deux illustres reines, ô roi ; que le Très-Haut dont leur puissance émane, vous conserve, vous et votre postérité, et vous admette un jour dans les rangs de l'Église triomphante. Amen (1). »

CONCLUSION.

Nous venons de résumer dans ses parties principales ce livre que les régaliens de tout temps ont

(1) L'éditeur Goldast a ajouté ces lignes d'après l'édition de Galliot-Dupré : *Liber Somnii Viridarii, cujus utilitas fuscos usque celebratur ad Indos, hic finem capit optatum.* — Plusieurs mots manquent dans le texte qui, d'ailleurs, fourmille de fautes.

appelé un livre d'or, *aureus libellus*, ce *Songe du Vergier* que le parlement faisait autrefois imprimer d'office (1), cette œuvre « de courage et de génie qui eut un succès prodigieux pendant quatre cents ans, et que nos ancêtres avaient en vénération, » si nous en croyons Laboulaye (2).

Si le lecteur a bien voulu nous suivre jusqu'au bout dans cette analyse nécessairement aride et sèche, il a dû voir déjà que cet ouvrage, quoique très important, a été néanmoins considérablement surfait. Aujourd'hui que la lutte entre l'Église et l'État n'est plus engagée sur le même terrain, le théologien est mieux placé pour juger le fameux *Songe* et pour le mettre à sa vraie place. Ce livre n'a plus pour nous qu'un intérêt rétrospectif et purement historique ; il ressemble à l'une de ces vieilles balistes, à l'un de ces fauconneaux rouillés que l'on peut contempler avec une certaine attention dans un musée d'artillerie, mais que personne ne s'avise de transporter sur le rempart. Si pourtant l'Église l'a condamné, c'est que son influence sur les esprits a été plus grande que ne le fait supposer sa valeur intrinsèque.

Examinons, pour la mieux comprendre, le fond et la forme de l'œuvre de Philippe. Les juristes ont beaucoup abusé de certaines déclarations du *Songe* pour attaquer l'autorité du Pape. Cependant, nous l'avons vu, Philippe de Maizières admet le pouvoir indirect du souverain Pontife *in temporalia, quia ratione peccati omnes causæ spectant ad forum ecclesiasticum* (3). D'après lui, « le Pape ne doit

(1) Par arrêt du 27 mai 1516, cité par l'avocat Lechassier dans ses œuvres imprimées en 1649, in 4°.

(2) *Revue de législation et de jurisprudence*, 2e série, t. XIII, p. 6.

(3) *Somnium Viridarii*, p. 74.

point déposer un roi pour une faute quelconque, mais il le peut pour crime de l'ordre spirituel. S'il s'agit de tyrannie ou de dilapidation, que ce soit le peuple qui le renverse... Par circonstance, le Pape peut transférer l'empire d'une nation à une autre pour punir la faute d'un pays qui serait tombé, par exemple, dans l'hérésie ou dans le paganisme. Le Pape agit alors en vertu de son *droit divin* et il a plénitude de puissance, *quia ipse in spiritualibus et annexis eis habet plenitudinem potestatis, quantum ad ea quæ sunt de necessitate facienda.* D'autres disent que le Pape ne peut agir dans ce cas, à moins que les laïques n'aient été gravement coupables, mais ils avouent cependant qu'il lui appartient de connaître la faute et de dénoncer le prince prévaricateur à ceux qui ont devoir de le déposer. S'ils ne le veulent ou ne le peuvent, alors de droit divin le pouvoir de déposer est transféré au souverain Pontife (1). »

Remarquons-le, c'est le Chevalier qui fait ces aveux recueillis précieusement par les théologiens qui défendent le pouvoir indirect (2). Jacques Almain (3) et Jean Major (4), bien qu'ennemis acharnés de la puissance pontificale, et bien qu'écrivant par les ordres de la Faculté de théologie, émettent les mêmes principes à peu près dans les mêmes termes. On le voit, ils sont très loin d'être aussi gallicans que les théologiens du XVIIe siècle qui se vantent d'être leurs fils (5).

(1) *Ibid.*, p. 124.

(2) Bianchi, *Della potesta della Chiesa*, t. I, p. 103. — C. Bouix, *Tractatus de Papa*, t. III, p. 49.

(3) *Expositio circa decisiones Magistri Guillelmi Occam super potestate Summi Pontificis*. Opp. Gersonii, t. II, col. 1088 et 1091.

(4) In libr. II *Sent.* Dist. XLIX, q. 3.

(5) Bossuet, *Defensio declarationis cleri Gallicani*, Pars I, lib. I,

Mais l'auteur du *Songe* ne soutient que le pouvoir indirect, et va beaucoup moins loin en ce sens que son contemporain Alvarez Pelagius (1) ou que le bienheureux Augustinus Triumphus. Ce dernier est le ferme défenseur du pouvoir direct *in temporalia*. Ecoutons-le : « Unde error est, ut puto, pertinaci mente non credere Romanum Pontificem... supra spiritualia et *temporalia* universalem habere primatum (2). » Nous l'avons vu, Philippe de Maizières, sans pousser les choses à l'extrême, est pourtant dans les limites de l'orthodoxie en ce point. D'ailleurs si le chevalier est trop souvent l'écho des haineuses rancunes des légistes contre le pouvoir ecclésiastique, il a soin aussi de chercher à se mettre à couvert contre les censures pontificales.

Nous avons cité le curieux passage de la conclusion dans lequel il déclare se rallier à la bulle *Unam Sanctam*, et prend la précaution de rétracter indirectement, étant éveillé, les affirmations peu orthodoxes qu'il a émises étant endormi.

Et pourtant, si, malgré tous ces soins, il n'a pu échapper aux foudres ecclésiastiques, c'est parce que les légistes ont abusé de ses textes, de ses questions, de ses objections, de certaines audacieuses conclu-

Sect. I. c. 2 et lib. IV. c. 18. D'après Bossuet, les catholiques ne crurent au pouvoir qu'a le Pape de déposer les rois que par suite d'une erreur d'interprétation sur les effets de l'excommunication. Hobbes et Leibnitz, tout protestants qu'ils sont, embrassent une opinion contraire à celle de Bossuet et ne font aucune difficulté pour admettre ce pouvoir indirect. (Œuvres de Leibnitz, t. IV. p. 3, p. 40).

(1) *De planctu Ecclesiæ*, L. I, c. 13. Apud Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. III.

(2) *Epistola dedicatoria*. Cf. art. I et VIII, quæst. I, art IV, quæst XXVI et art. IV; quæst. XXXVI.

sions ; c'est parce que, comme l'avoue Laboulaye, le *Songe* « est l'arsenal où nos ancêtres puisaient à pleines mains pour défendre contre les prétentions de Rome les franchises dont ils étaient si fiers ; » c'est parce que « nos canonistes l'alléguaient comme une importante autorité, et le faisaient réimprimer avec un soin tout particulier parmi les monuments de nos libertés gallicanes (1). »

Néanmoins, et Laboulaye a raison de l'ajouter, « parmi les écrits qu'inspira la défense des libertés gallicanes, le *Songe du Vergier* est certainement le plus curieux (2). »

En effet, nous y trouvons une foule de renseignements sur l'état des esprits, sur les mœurs de l'époque et sur l'idée que l'on se faisait alors des relations du roi de France avec l'empereur d'Allemagne et avec le pontife romain. Le légiste et le canoniste y rencontrent des détails très intéressants sur le droit féodal, sur le réseau si compliqué des lois ecclésiastiques, sur l'influence de la religion dans tous les actes de la vie du citoyen, et sur l'infinie variété des causes qui étaient ramenées devant le tribunal des clercs à cause du péché ou du serment. On entend les hommes de loi se plaindre de ce que les évêques avaient alors leurs officiers et tabellions instrumentant dans toutes les juridictions, de ce qu'ils avaient étendu leur pouvoir sur un trop grand nombre de personnes qui se rattachaient seulement de très loin au clergé.

Nous sommes au temps où les lois civiles commencent à s'insurger contre la législation ecclésiastique et veulent se séparer d'elle. L'étude et l'imitation des

(1) *Revue de législation et de jurisprudence*, loc. cit., p. 6.
(2) *Ibid.* p. 9.

lois romaines ont poussé puissamment à ce divorce (1), la rédaction des coutumes y a contribué pour sa part, les griefs que nourrissaient les seigneurs haut-justiciers et les parlements contre les officialités, griefs dont Philippe s'est fait le trop complaisant écho, ont aussi été cause que le droit ecclésiastique s'est trouvé dès lors renfermé dans des limites plus étroites. Il a fallu cependant le travail de deux siècles, toute l'astuce et toute la persévérance d'une armée de chevaliers ès-lois, tout le développement du pouvoir royal et de la puissance des parlements, pour arriver à réduire l'autorité des cours ecclésiastiques. Le *Songe du Vergier* eut son influence dans cette révolution légale et a préparé pour sa part ce monde nouveau. Il expose la situation respective des deux antagonistes séculaires, il est soutenu par l'esprit conquérant et dominateur des légistes, il pose de redoutables problèmes, gros d'erreurs et de folies, que l'avenir se chargera de résoudre. Les passions politiques et parlementaires ont fait la vogue du livre de Philippe de Maizières, elles lui ont donné une portée qu'il n'avait probablement pas dans les intentions de son auteur. Enfin, après bien des luttes, la fameuse ordonnance de 1536 « réduisit fort bien à petit bruit et en six lignes (2), » la juridiction des clercs à l'état où Pierre de Cugnières, Pierre Flotte et le chevalier du *Songe du Vergier* auraient voulu la mettre deux cents ans plus tôt. Cette réaction alla même trop loin et commença à détruire ce for ecclésiastique qui, en France du moins,

(1) Le savant J. Janssen constate le même effet pour l'Allemagne, mais un peu plus tard. *L'Allemagne à la fin du Moyen-Age*, t. I, p. 459. Muratori déplore aussi l'influence funeste du droit romain sur l'Italie. *Dissertazioni sopra le antichita italiane*, t. I, p. 349.

(2) C'est l'expression de Loyseau.

a complètement disparu aujourd'hui et que l'on devra rétablir quand on voudra nous refaire une société foncièrement chrétienne.

Et pourtant ce n'est pas par l'éclat du style que le *Songe du Vergier* a conquis une pareille influence. Nous comprenons, par exemple, que *l'Esprit des lois* et le *Contrat social* aient pris d'emblée un pouvoir énorme sur une société trop affamée de nouveautés et lasse de l'ancien régime. Dans ces œuvres trop vantées, l'éclat du style et l'entraînement de l'éloquence soutiennent la hardiesse des idées. Rien de semblable dans l'ouvrage de Philippe de Maizières. Le style est plus que médiocre, les mots français et les tournures du moyen-âge se retrouvent aisément sous leur travestissement latin, toute la langue juridique du temps prend sa place dans je ne sais quel bizarre pot-pourri (1).

Les chevaliers *de lecture* ou *ès-lois* de cette époque parlent le latin des écoles (2), c'est-à-dire ce langage « goffe et grossier » dont se plaint Pasquier. On a facilement ridiculisé ces discussions interminables où Ovide répond à saint Bernard, où les textes d'Horace et de Perse se mêlent à ceux d'Aristote, où les vers d'Alain de Lille (3) se rencontrent à côté des citations de la Glose et du savant Accurse.

Quand l'auteur veut parler grec (4), il réussit uni-

(1) Citons quelques exemples : pœdagia (péages), talliæ (tailles), requestra, salva gardia, arresti, saisinæ, gagiari, forgia, baillivi, capitanei, quarteriæ, etc.....

(2) On appelait ces docteurs *milites legum* ou *milites togati*. Æneas Sylvius s'amusa plus tard aux dépens de cette noblesse astucieuse et pédante dans son *Historia Frederici III*, p. 294

(3) Laboulaye fait allusion à un passage d'Alain de Lille que rapporte Philippe et l'attribue à Alain Chartier qui n'était pas né à la date du *Songe* (p. 10 du tome XIII du *Répertoire* déjà cité). Il traduit aussi *magistri artium* par *philosophes*. (p. 31)

(4) *Somnium Viridarii* p. 206.

quement à montrer qu'il ne le comprend pas. Pour lui le mot nigromantie vient de *nigros græce, quod est mors latine*, le mot géomantie de *geos, quod est terra*, et le mot hydromantie de *ydros, quod est aqua*. La racine de chiromantie est *ciros, manus*.

Plusieurs excursions sur le terrain historique ne sont pas heureuses. Qu'il nous suffise de dire que pour Philippe, Pharamond, roi des Francs, fut neveu de Priam, *sub quo et cum duce suo Anthenore fuit prædicta victoria* (1).

De plus, des dissertations fort longues et fort compliquées viennent à chaque instant faire perdre le fil de la discussion principale. Les thèses ne se rattachent les unes aux autres que par un lien très léger, la suite logique n'y a guère de place. Si Philippe a voulu faire croire que les idées se succèdent dans son travail avec le décousu qu'elles ont ordinairement en rêve, il a pleinement réussi. La discussion s'égare, revient sur le chemin déjà parcouru, puis reprend les mêmes arguments sous une forme à peine différente et se perd dans des méandres qui fatiguent l'attention.

Ce dialogue revêt un double caractère : il a, d'un côté, toute la liberté d'allure d'une conversation à bâtons rompus ; de l'autre, il nous présente, dans toute leur pesanteur, des dissertations trop souvent pédantesques que rien ne vient relier au sujet principal. L'auteur n'est pas un théologien de profession, il joue plutôt le rôle d'un vulgarisateur que d'un inventeur : il est souvent le reflet d'Occam ou même de Marsile de Padoue. Il aime mieux s'appuyer sur les lois civiles que sur les Décrétales : somme toute, c'est le chevalier et non le clerc qui paraît représenter les vraies

(1) *Ibid.* p. 134.

idées de Philippe. Nous devons dire cependant que les raisons de l'avocat ecclésiastique sont exposées avec une impartialité suffisante pour que le débat reste sérieux, pour que le chevalier n'ait pas vaincu sans péril et que, par conséquent, il ne triomphe pas sans gloire. Le *Songe* reste sans contredit l'ouvrage le plus important de notre écrivain, en même temps qu'il est le livre le plus considérable du siècle au point de vue spécial où il se place.

En un mot, la figure historique de Philippe de Maizières est une physionomie chevaleresque qui demeure attrayante et curieuse malgré ses ombres. Si le légiste qui se fourvoie sur le terrain théologique, a montré quelques défaillances, l'homme, le croisé, le diplomate a eu des droits à l'estime de ses contemporains et mérite de n'être pas oublié par la postérité.

Dr L. Salembier.

LITURGIE

DE LA COUTUME EN MATIÈRE DE LITURGIE

1er Article.

On nous adresse, de divers côtés, de vive voix et par écrit, différentes questions, on peut dire différentes objections, qui toutes se rapportent au maintien de certaines coutumes plus ou moins conformes aux règles liturgiques, mais dont la suppression pourrait présenter des inconvénients.

Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion d'observer qu'on s'exagère beaucoup ces inconvénients : ceux qui les mettent en avant, son tsouvent dominés par la crainte de voir cesser des pratiques avec lesquelles ils sont familiarisés, qui ont leur sympathie ou leur semblent moins onéreuses. Lorsqu'on veut étudier une question sérieuse, il faut nécessairement écarter toute autre pensée que celle du désir de mieux connaître la vérité. On est quelquefois surpris en entendant prêcher la mortification par des personnes qui semblent, dans ces sortes de questions, ne connaître d'autre *criterium* que leur manière de voir, de penser et d'apprécier. Ceux qui jugent ainsi, s'exposent à marcher dans une fausse voie, et assurément ne suivront pas toujours le bon chemin. Ce sont des esprits dangereux, qui se font mal voir de ceux qui doivent leur obéir et de leurs collaborateurs.

Quoi qu'il en soit, nous connaissons cette règle cano-

nique, qu'une coutume contraire à la loi ne peut abroger cette loi sans le consentement explicite ou au moins légitimement présumé du législateur. Cette règle générale a toute sa force en matière de liturgie ; et comme nous allons le voir, la S. C. des Rites n'admet pas facilement l'autorité de la coutume en cette matière. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur les principales décisions qu'elle donne sur ce point, soit pour établir les principes généraux, soit pour les appliquer. Il en résulte que les coutumes des Églises particulières sur lesquelles elle est consultée, sont appréciées de quatre manières différentes et peuvent être divisées en quatre classes : 1° celles qui doivent être conservées ; 2° celles dont la S. C. autorise simplement le maintien ; 3° celles qui peuvent être purement tolérées ; 4° enfin celles qui ne peuvent être maintenues. Après avoir examiné les principes généraux, nous examinerons successivement les principales coutumes sur lesquelles la S. C. a été consultée, en nous conformant à l'ordre que nous venons d'indiquer.

§ 1er. — Règles générales sur la coutume en matière de liturgie.

Ces règles sont les suivantes :

Première règle. — En règle générale, on n'admet, en matière de liturgie, aucune coutume qui ne soit immémoriale.

Cette règle ressort des décrets que nous allons citer à l'appui de la troisième règle, où les coutumes maintenues sont toujours supposées immémoriales. Elle résulte encore des décisions spéciales dont on parlera au § 2. Elle est encore appuyée sur ces paroles de la constitution *Apostolici ministerii* du 23 mai 1723. « Episcopi insuper abusus omnes, qui in ecclesiis aut sæcularibus aut regularibus, contra præscriptum Cæremonialis episcoporum et Ritualis Romani, vel rubricas Missalis et Breviarii irruperunt, studeant omnino removere. Et si adversus ea quæ in dicto

Cæremoniali statuta sunt, consuetudinem etiam immemorabilem allegari contingat, postquam recognoverint aut eam non satis probari, aut etiam probatam suffragari utpote irrationabilem de jure non posse, executioni eorum quæ in dicto Cæremoniali constituta sunt, diligenter incumbant, nec ulla suspensiva appellatio admittatur. »

Nota. — Nous disons cependant, *en règle générale*, parce que, comme on le verra plus bas, lorsqu'il s'agit de certains points qui ne sont pas fixés d'une manière positive, la S. C. des Rites déclare qu'on s'en tient à la coutume de chaque Église.

Deuxième règle. — On n'admet aucune coutume contraire aux rubriques renfermées dans les livres liturgiques.

Cette règle est appuyée d'abord sur les bulles des Souverains Pontifes qui se trouvent en tête des livres liturgiques.

1° Pour le Bréviaire. Dans la bulle *Quod a Nobis*, par laquelle saint Pie V a publié le Bréviaire, nous lisons ces paroles : « Statuentes Breviarium ipsum nullo unquam tempore vel in totum vel ex parte mutandum, vel ei aliquid addendum, vel omnino detrahendum. » Clément VIII, dans la constitution *Cum in Ecclesia*, porte des peines contre les violateurs de la bulle de saint Pie V et trace des règles sévères pour l'impression des nouveaux Bréviaires. « Nos illud in Nostra typographia Vaticana quam emendatissime imprimi ac divulgari jussimus. Ut autem illius usus in omnibus christiani orbis partibus, perpetuis futuris temporibus conservetur, ipsum Breviarium in alma Urbe nostra in eadem typographia tantum, et non alibi imprimi posse decernimus, ut nimirum typographis quibuscumque illud imprimere volentibus, id facere liceat, requisita tamen prius et in scriptis obtenta dilectorum filiorum Inquisitorum hæreticæ pravitatis in iis locis in quibus fuerint, ubi vero non fuerint, Ordinariorum locorum licentia : alioquin, si absque hujusmodi licentia dictum Breviarium sub quacumque forma de cætero ipsi imprimere, aut biblio-

polæ vendere præsumpserint, typographi et bibliopolæ extra statum nostrum existentes excommunicationis latæ sententiæ, a qua nisi a Romano Pontifice, præterquam in mortis articulo constituti, absolvi nequeant; in alma vero Urbe, ac reliquo statu ecclesiastico commorantes, quingentorum ducatorum auri de camera, ac amissionis librorum et typorum omnium cameræ prædictæ applicandorum pœnas absque alia declaratione irremissibiliter incurrant eo ipso. Et nihilominus eorumdem Breviariorum per eos de cætero absque hujusmodi licentia imprimendorum ant vendendorum usum, ubique locorum et gentium, sub eisdem pœnis perpetuo interdicimus et prohibemus. Ipsi autem Inquisitores seu Ordinarii locorum, antequam hujusmodi licentiam concedant, Breviaria ab ipsis typographis imprimenda, et postquam impressa fuerint, cum hoc Breviario auctoritate nostra recognito, et nunc impresso, diligentissime conferant, nec in illis aliquid addi vel detrahi permittant, et in ipsa licentia originali ac collatione facta, et quod omnino concordent, manu propria attestentur, cujus licentiæ copia initio vel in calce cujusque Breviarii semper imprimatur. Quod si secus fecerint, Inquisitores videlicet privationis suorum officiorum, ac inhabilitatis ad illa et alia in posterum obtinenda, ac præterea excommunicationis absque alia declaratione, ut præfertur, pœnas incurrant eo ipso. » Urbain VIII, publiant dans son décret *Divinam psalmodiam* les hymnes réformées, renouvelle toutes les ordonnances de Clément VIII.

2° Pour ce qui concerne le Missel. Le Missel a été publié par la bulle de saint Pie V *Quo primum tempore*, où on lit ces paroles: « At huic Missali nostro nuper edito, nihil unquam addendum, detrahendum aut immutandum decernendo, sub indignationis nostræ pœna, hac nostra perpetuo valitura constitutione statuimus et ordinamus. » Clément VIII a de nouveau promulgué les ordonnances de saint Pie V dans la constitution *Cum sanctissimum Eucharistiæ sacramentum*. Urbain VIII, dans la constitution *Si quid est*, fait vérifier de nouveau les missels, afin qu'aucune

interpolation ne puisse y être introduite par l'incurie des imprimeurs.

3° Quant au Pontifical et au Rituel, il suffit de citer ce canon du Concile de Trente (sect. XIII, C. 7.) « Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus, in solemni Sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit. » Et pour ce qui regarde en particulier le Pontifical, nous lisons dans la Bulle de Clément VIII *Ex quo* les paroles suivantes : « Ut autem ipsius operis labor finem eum ob quem est susceptus sortiatur, atque posthac in omnibus et singulis ecclesiis uno eodemque modo cæremoniæ et ritus pontificales observentur, motu proprio et ex certa scientia, ac de Apostolicæ potestatis plenitudine, omnia et singula Pontificalia in hunc usque diem in quibuscumque terrarum orbis partibus impressa et approbata... supprimimus et abolemus, eorumque usum in posterum universis ecclesiis, monasteriis, conventibus, militiis, ordinibus et locis, atque etiam omnibus patriarchis, archiepiscopis, episcopis, abbatibus, et aliis ecclesiarum prælatis, cæterisque omnibus et singulis personis ecclesiasticis sæcularibus et regularibus utriusque sexus interdicimus et prohibemus ; et hoc nostrum Pontificale sic restitutum et reformatum in omnibus universi terrarum orbis ecclesiis, monasteriis, ordinibus et locis etiam exemptis, si quæ sunt, recipi et observari præcipimus. Statuentes Pontificale prædictum nullo unquam tempore in toto vel in parte mutandum, vel ei aliquid addendum aut omnino detrahendum esse. » Urbain VIII, dans la bulle *Quamvis alias*, porte encore des lois et des peines au sujet de la réimpression du Pontifical. « Quod si quis quacumque forma contra præscriptum hoc Pontificale Romanum aut typographus impresserit, aut bibliopola vendiderit, extra ditionem nostram ecclesiasticam excommunicationis latæ sententiæ pœnæ subjaceant... Inquisitores vero locorumque Ordinarii facultatem hujusmodi

non prius concedant, quam Pontificale, tam ante quam post impressionem, cum hoc ipso exemplari diligenter contulerint, et nihil in iis additum detractumque cognoverint. In ipsa autem facultate, cujus exemplum in fine aut initio cujuscumque Pontificalis impressum semper addatur, mentionem manu propria faciant absolutæ hujusmodi collationis repertæque conformationis.., sub pœna Inquisitoribus privationis suorum officiorum.., Ordinariis vero locorum, suspensionis a divinis ac interdicti ab ingressu ecclesiæ, eorum vero vicariis, privationis officiorum et beneficiorum suorum, nec non excommunicationis absque alia declaratione incurrendæ. »

4° Les mêmes règles s'appliquent au Martyrologe, comme le montre suffisamment la constitution *Emendato* de Grégoire XIII. « Mandamus igitur omnibus patriarchis, archiepiscopis, abbatibus, cæterisque ecclesiis, monasteriis, conventibus, ordinibus sive sæcularibus, sive regularibus quibuscumque præfectis, ut in peragendo divino in choro officio, omni alio Martyrologio amoto, hoc tantum nostro utantur, nulla re addita, adempta. »

5° Les Souverains Pontifes ont porté les mêmes lois au sujet du Cérémonial des évêques... On lit dans la Bulle *Cum novissime* de Clément VIII : « Cæremoniale episcoporum hujusmodi, jussu nostro emendatum et reformatum, motu proprio et ex certa scientia, ac de Apostolicæ potestatis plenitudine perpetuo approbantes, illudque in universali Ecclesia ab omnibus et singulis personis ad quas spectat et in futurum spectabit, perpetuo observandum esse præcipimus et mandamus; ac Cæremoniale hujusmodi sic emendatum et reformatum nullo unquam tempore in toto vel in parte mutari, vel ei aliquid addi, aut omnino detrahi posse. » Les mêmes ordonnances se trouvent dans la Bulle *Quanquam alias* d'Innocent X, qui ajoute ces paroles : « Non obstantibus præmissis, ac Apostolicis, etiam in universalibus provincialibusque et synodalibus conciliis editis, generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus, necnon quarumvis ecclesiarum jura-

mento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque, indultis, et litteris Apostolicis, quibusvis ecclesiis et personis in contrarium præmissorum quomodolibet concessis, confirmatis et innovatis. » Benoît XIII dit encore les mêmes choses dans sa constitution *Licet alias*.

On voit par toutes ces ordonnances qu'aucune coutume contraire aux rubriques ne peut prévaloir contre la loi. Nous verrons en outre par les décrets que nous aurons l'occasion de citer, que la S. C. des Rites considère toujours comme abusives les coutumes qui ne sont pas conformes aux rubriques.

Troisième règle. — 1° Le Cérémonial des évêques n'abroge pas les coutumes louables et immémoriales des églises particulières. 2° L'Ordinaire lui même ne peut pas les abroger.

La première partie de cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

Premier décret. *Question.* — « An Cæremoniale episcoporum nuper editum tollat immemorabiles ecclesiarum consuetudines? » *Réponse.* « Cæremoniale prædictum abusus tollere, non autem immemorabiles consuetudines, maxime si consuetudo immemorabilis legitime præscripta sit. » (Décret du 16 janvier 1604, n° 229).

Deuxième décret. — « Supplicatum fuit declarari librum Cæremonialem episcoporum, nuper editum, non tollere immemorabiles ecclesiarum consuetudines. Eadem S. R. C. ut alias sæpe, ad instantiam particularium, ita nunc ad instantiam ecclesiarum in Hispaniæ regnis, dictum librum Cæremonialem immemorabiles et laudabiles consuetudines non tollere declaravit. » (Décret du 11 juin 1605, n° 266).

Troisième décret. — « Pro parte Capituli ecclesiæ Elboren. petitum fuit : An decretum emanatum ad instantiam omnium ecclesiarum in Hispaniæ regnis, quod scilicet liber Cæremonialis episcoporum non tollat laudabiles et immemorabiles consuetudines, habeat locum etiam in regno Portugalliæ? S. R. C. dictum decretum locum habere non

solum in regnis Hispaniæ et Portugalliæ, sed etiam in quibuscumque aliis regnis et locis per totum christianum orbem, declaravit. » (Décret du 17 juin 1606, n° 318).

Quatrième décret. — « Cum alias sæpe S. R. C. declaraverit Cæremoniale episcoporum non tollere immemorabiles et laudabiles consuetudines, idem etiam ad instantiam capituli ecclesiæ Brundusinæ, nempe laudabiles et immemorabiles ejusdem ecclesiæ consuetudines non fuisse per dictum Cæremoniale sublatas, declaravit. » (Décret du 17 sept. 1611, n° 444).

Cinquième décret. — « S. R. C. respondit Cæremonialem librum non... tollere immemorabiles et laudabiles consuetudines ecclesiarum. » (Décret du 16 juillet 1612, n° 458.)

La seconde partie repose sur cette autre décision: « Laudabiles et immemorabiles consuetudines, quas liber Cæremonialis episcoporum non tollit, ut sæpe S. R. C. declaravit, nec etiam per episcopum posse abrogari seu tolli eadem S. R. C. censuit. » (Décret du 28 Janvier 1612, n° 449.)

Nota. — Il faut bien remarquer les deux conditions qui sont ici exprimées. Les coutumes dont il s'agit doivent être louables et immémoriales. Elles sont louables si elles ne sont contraires ni à la lettre ni à l'esprit des rubriques. Ces sortes de coutumes ne peuvent se rapporter qu'aux règles renfermées dans le Cérémonial des évêques, où il est traité, non seulement de l'ordre des saintes fonctions, mais encore des personnes qui y président ou y assistent, des préséances, et d'autres points que la coutume peut modifier sans porter atteinte aux règles liturgiques.

§ 2. — Des coutumes que la S. C. des Rites juge comme devant être maintenues.

Première règle. — L'ordre des préséances dans le chapitre, tel qu'il est indiqué t. XX, p. 460, peut être modifié par une coutume immémoriale.

Cette règle est appuyée sur la décision suivante : « Cum alias a S. R. C. decretum fuerit canonicos diaconos et subdiaconos etiam antiquiores in tempore debere cedere locum digniorem canonicis presbyteris etiam postdiaconos vel subdiaconos admissis, idque in ecclesia Saonen. servandum esse decreverit, cum clausula tamen quod canonici, qui de supradicto decreto sensissent se gravari comparerent etc. Quod quidem decretum nec fuisse intimatum, nec unquam in dicta ecclesia Saonen. usu receptum asseritur, nisi demum ad instantiam canonici S. B. Ferri, vigore litterarum subreptitio modo per ipsum ab eadem S. R. C. obtentarum : unde canonici et capitulum dictæ ecclesiæ comparuerunt et jura sua in eadem S. C. produxerunt, et causa ab eadem S. R. C. Ill. et RR. D. cardinali de Giolosa commissa fuit, et semel atque iterum in eadem S. C. proposita et discussa. Quare audita relatione prædicti Ill. et RR. D. cardinalis de Giolosa, et attenta consuetudine immemorabili pro parte canonicorum et capituli probata, nempe quod licet præbendæ canonicorum et dignitatum aliæ sint presbyterales, aliæ subdiaconales, tamen omnes canonici et dignitates ordine sint presbyteri et omnes functiones presbyterales exerceant, cantando missas per turnum etc., et ab immemorabili tempore omnes canonici habuerunt locum juxta eorum admissionem ad canonicatum, nullo habito respectu an eorum præbendæ essent presbyterales, diaconales vel subdiaconales ; cum etiam servitium ecclesiæ melius adimpleatur quando omnes canonici sunt presbyteri, idque a concilio Tridentino laudetur et approbetur : eadem S. R. C. declaravit per supradictum decretum non fuisse sublatum ecclesiæ Saonen. consuetudinem, et ideo illam servandam esse censuit et declaravit. » (Décret du 10 janvier 1604, n° 226.)

Deuxième règle. — La coutume immémoriale, établie dans un chapitre, de ne pas annoncer les antiennes aux mêmes membres du clergé, suivant la dignité de l'Officiant, doit être conservée.

Cette règle résulte du décret suivant. « In cathedrali

ecclesia civitatis Suessæ, ex antiquo et immemorabili tempore consuetum esse ut quando vesperæ cantantur vel celebrantur ab uno ex primiceriis qui in dicta primam post pontificalem dignitatem obtinent, vel quando ab aliis dignitatibus cantantur, videlicet ab archidiacono vel decano, prima antiphona primo primicerio præintonatur, secunda secundo primicerio, reliquæ aliis dignitatibus per ordinem, S. R. C. expositum fuit quod non eodem modo servatur quando aliquis simplex canonicus vesperas celebrat, quo casu ex simili inveterata consuetudine antiphonæ non primiceriis et dignitatibus, sed reliquis simplicibus canonicis præintonantur; licet modernus magister cæremoniarum ab episcopo deputatus voluerit ordinem prædictum turbare, et præintonare facere antiphonas primiceriis etiam, quando cantantur vesperæ a canonicis simplicibus; quare dicti primicerii ab eadem S. R. C. petierunt nihil circa præmissa innovari, sed antiquam et immemorabilem dictæ ecclesiæ consuetudinem servari, quæ quidem S. R. C. dictam immemorabilem consuetudinem dictæ ecclesiæ Suessanæ, quatenus adsit, servandam esse, et nihil circa præmissa a Magistro cæremoniarum vel quovis alio attentari vel innovari posse seu debere censuit et declaravit. » (Décret du 28 avril 1607, n° 341.)

Troisième règle. — 1° Quoique la fonction de prêtre assistant appartienne à la première dignité, d'après la rubrique du Cérémonial des évêques, l. I, c. VII, n° 1, si la coutume a donné ce privilège à un autre, il ne doit être enlevé, ni à lui ni à ses successeurs. 2° Une coutume immémoriale modifie également les règles qui attribuent certaines fonctions à des personnes spéciales.

La première partie de cette règle repose sur le décret suivant : « Ex antiquæ ecclesiæ Montis Regalis Taurinen. provinciæ consuetudine, archipresbyterum presbyteri assistentis officium exercuisse, quando Episcopus solemniter celebrat, vel diurnis officiis paratus interfuit, licet archidiaconus, prima dignitas, in eadem ecclesia interfuerit. S. R. C. pro parte Francisci Vivaldi, moderni archipresby-

teri ejusdem ecclesiæ expositum fuit, quod modernus archidiaconus prætendit ad ipsum non autem ad archipresbyterum hujusmodi officium assistentiæ pertinere, cum primam dignitatem in dicta ecclesia obtineat, ut expresse in Cærem. episc. cavetur, lib. I, c. VII. — Sed quia liber Cærem. immemorabiles et laudabiles consuetudines non tollat, ut pluries S. R. C. declaravit, petiit dictus archipresbyter dictam immemorabilem consuetudinem ad sui favorem introductam servari. Eadem S. R. C. respondit: consuetudinem prædictam immemorabilem, quatenus adsit, esse servandam, et archipresbyterum in sua possessione assistendi manutenendum esse, prout servari et manuteneri mandavit. » (Décret du 23 avril 1607, n° 347.)

La seconde partie résulte de ces autres décrets.

1er Décret. « Expositum fuit pro parte episcopi Lamacen. solere canonicos et dignitates ipsius ecclesiæ ministrare episcopo mitram, gremiale, thuribulum et alia necessaria, quod nunc facere recusant sub prætextu quod ea munia a capellanis Episcopi fieri debere liber Cærem. Episc. decernat. Sicut etiam sceptrum argenteum gestare cum pluviali in quibusdam diebus festivis, ut solebant, amplius nolunt, prætendentes id agendum esse a mediis canonicis, et tertiariis, ex præscriptis ejusdem libri Cærem. Quia vero liber prædictus non tollit antiquas et laudabiles cæremonias in ecclesiis a canonicis servari solitas, licet ubi cæremoniæ non recte peragantur, quid agendum sit ubique deceat., S. R. C. circa præmissa dignitates et canonicos Lamacensis ecclesiæ debere antiquas et laudabiles prædictas consuetudines servare censuit et declaravit. » (Décret du 5 juillet 1603, n° 199.)

2e Décret. « Pro parte dignitatum ecclesiæ cathedralis Luceriæ in Apulia S. R. C. expositum fuit, ab immemorabili tempore, et ab ipsius ecclesiæ fundatione consuetum fuisse in eadem ecclesia ut quando solemniter celebrat missam prima dignitas, et assistat seu ministret pro evangelio cantando primus canonicus ejusdem ecclesiæ, et pro epistola cantanda primus mansionarius ; et quando

celebrat secunda dignitas, secundus canonicus et secundus mansionarius eidem ut supra ministrent et inserviant ; et similiter, quando celebrat tertia vel quarta dignitas, tertius vel quartus canonicus pro evangelio, et tertius vel quartus mansionarius pro epistola cantandis eis assistant et ministrent. Et similiter exposuerunt consuetum esse ab immemorabili tempore in eadem ecclesia ut quando celebrat vesperas aliquis ex dignitatibus, ei assistant duo Canonici et duo mansionarii, et quando celebrat vesperas aliquis canonicus, ei assistant quatuor mansionarii. Quam consuetudinem cum servare recusent nonnulli ex dictis canonicis et mansionariis... sub prætextu quod aliter in Cær. ep. statuatur, dictæ dignitates illam inviolabiliter servari petierunt... Eadem S. R. C. in primo et secundo dubio propositiis circa missas et vesperas celebrandas, consuetudinem immemorabilem ecclesiæ Lucerinæ servandam esse censuit et declaravit, cum liber Cæremonialis hujusmodi immemorabiles consuetudines non tollat.» (Décret du 14 juin 1608, n° 382.)

2° Décret. « Pro parte et ad instantiam archidiaconi ecclesiæ Viterbien. in S. R. C. expositum fuit, semper ab immemorabili tempore solitum fuisse in dicta ecclesia, ut celebrante episcopo solemniter, vel eo absente vel impedito, celebrante prima dignitate, quatuor ultimi canonici ex ordine diaconali et subdiaconali eisdem ministrare consueverunt cantando epistolam et evangelium, et in dominica palmarum et feria VI in parasceve cantando passionem, quod novissime facere recusaverunt sub eo prætextu quod in Cær. ep. ordinetur passionem esse a cantoribus non autem a Canonicis diaconis vel subdiaconis decantandam, et ideo petiit archidiaconus a prædicta S. R. C. declarari an dictus liber Cæremonialis obstet, quominus antiqua in dicta ecclesia Viterbien. consuetudo a canonicis prædictis in ordine diaconali et subdiaconali servetur in cantanda passione, et in reliquis adimplendis, quæ ad officium et ordinem suum, ut supra, spectant. Eadem S. R. C. respondit : Cæremonialem librum non obstare, nec tollere imme-

morabiles et laudabiles consuetudines ecclesiarum ; et licet in eo dicatur quod passio in dominica palmarum et feria VI in parasceve decantetur a cantoribus, non ex hoc prohibetur quominus a canonicis decantari possit et debeat, maxime ubi viget consuetudo quod a canonicis decantetur, prout viget in civitate Viterbien. Quam consuetudinem omnino servandam esse censuit et declaravit. » (Décret du 7 juillet 1612. n° 458.)

Quatrième règle. — Une coutume immémoriale donne à un Évêque le privilège d'avoir ses assistants à ses côtés lorsqu'il est au trône revêtu de la *Cappa*.

Cette règle résulte de la décision suivante. *Question.*—Episcopus assistens officio cum cappa plerumque in proprio solio, stallum non habens, potestne suos habere canonicos assistentes ? » *Réponse.* « Servetur Cæremoniale episcoporum, id est, episcopus assistens cum cappa suos nequit habere assistentes, nisi aliter fiat ex immemorabili consuetudine in diœcesi. » (Décret du 2 mars 1872, n° 5497, q. 1).

Cinquième règle. — Le Chapitre d'une cathédrale peut avoir, en vertu d'une coutume immémoriale, le privilège d'être reçu à la porte d'une église par le curé.

Le décret suivant vient à l'appui de cette règle. *Question.* « Utrum parochi ecclesiæ S. Eulaliæ teneantur servare consuetudinem excipiendi ad fores ecclesiæ habitu chorali induti canonicos ac beneficiarios metropolitanæ, quotiescumque tum occasione funerum, tum alia quacumque de causa præfatam Sanctæ Eulaliæ ecclesiam ingrediuntur, eisque aquam benedictam manu præsidis porrigendi, ea sane ratione ac modo, quæ in reliquis hujus civitatis ecclesiis, etiam exemptis, constanter perpetuoque observata sunt, et hactenus observantur. » *Réponse.* « Servandam consuetudinem. » (Décret du 12 sept. 1857, n° 5254, q. 2).

Le Vavasseur,

Directeur du séminaire du Saint-Esprit.

ACTES DU SAINT SIÈGE

I

Lettre apostolique relative à l'édition des Œuvres de saint Thomas.

Litteræ SSmi D. N. Leonis XIII ad Eminentissimos Cardinales Joannem Simeoni et Thomam Zigliara quoad vol. III in lucem proditum ex operibus sancti Thomæ.

LEO PP. XIII.

Dilecti Filii Nostri, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Volumen tertium ex operibus sancti Thomæ Aquinatis, quod novissimo tempore prodiit curis vestris in lucem, perspeximus laboriosa adornatum industria et exquisito judicio, prorsus ut non minoris esse pretii quam duo illa priora videatur. Qua de re meritas debitasque laudes libenti animo tribuimus tum vobis, tum iis ex ordine dominicano sodalibus, qui eodem in incepto constanter non minus quam scienter vobiscum elaborant : ac simul confidimus non defuturum vobis illud vehementer optabile maximeque dignum doctis laboribus præmium, sapientum approbationem. Porro accurandæ editionis rationem quam instituistis, institutam intelligenter esse, res loquitur ipsa : conficiendoque operi, quod habetis in manibus, consentaneum est tantum vos sumere temporis, quantum necesse intellexeritis esse.

Verumtamen inter ceterorum voluminum apparatum, cui longior est opera necessaria, valde cupimus utriusque

Summæ editio maturetur. Quod fieri celerius videtur posse, quia sunt illa quidem ex operibus sancti Thomæ maxime cognita et sæpenumero formis litterarum impressa, et multis eruditorum virorum laboribus explanata. Ex altera parte cogitatione permovemur assidui usus : nam quicumque in philosophia theologiaque serio versantur et aliquid volunt dignum iis disciplinis attingere, nihil habere solent utraque *Summa* familiarius.

Itaque quanto citius illas nitide et emendate, quod est diligentiæ facultatisque vestræ, publicaveritis, tanto magis utilitatem properabitis iis omnibus qui ejusmodi studiorum dediti sunt generi. Nobis autem tam gratum feceritis, quam quod maxime : neque enim estis nescii quam vehementer et quibus de caussis optemus, ut sapientia Angelici Doctoris late propagetur. Quamobrem voluntati ingenioque vestro rem omnem commendamus intereaque auspicem cœlestium donorum et paternæ benevolentiæ Nostræ testem vobis et adjutoribus vestris Apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, die II Octobris an. MDCCCLXXXVI, Pontificatus Nostri nono.

LEO PP. XIII

II

S. C. DE L'INDEX

Lettre du Secrétaire à l'Evêque de Vich, relativement à la question du libéralisme.

Romæ, ex Sec. Sacr. Indicis Congr. Die 10 jannarii 1887.

Excellentissime Domine,

Sacra Indicis Congregatio accepit delationem opusculi cujus titulus *El Liberalismo es pecado*, auctore D. Felice Sarda y Salvany, sacerdote valde digno diœcesis Barcino-

nen. Quæ delatio repetita fuit una cum altero opusculo cui titulus *El proceso del integrismo* id est, Confutacion de los errores contenidos en el opusculo *El liberalismo es pecado*. Auctor hujus secundi opusculi est D. de Pazos canonicus tuæ diœcesis. Quapropter eadem S. Congregatio maturo examine perpendit primum et alterum opusculum cum factis animadversionibus ; sed in primo nil invenit contra sanam doctrinam ; imo auctor ejusdem meretur laudem eo quia solidis argumentis ordine et claritate expositis, doctrinam in subjecta materia proponat atque defendat absque ulla cujuscumque personæ offensione.

At non idem judicium fuit prolatum super altero opusculo edito a D. de Pazos. Nam in aliqua re correctione indiget ; et insuper approbari non potest modus loquendi injuriosus, quo auctor utitur magis contra personam D. Sardà, quam contra errores qui in opusculo dicti scriptoris existere supponuntur. Hinc Sacra Congregatio mandat ut D. de Pazos, a proprio ordinario, nempe ab Amplitudine tua monitus, retrahat, quantum fieri potest, dicti sui opusculi exemplaria. ac in posterum, si aliqua opinionum discussio fiat, se abstineat a quibuscumque verbis injuriosis contra personas, sicuti vera Christi charitas docet : eo vel magis quod SSmus D. N. Papa Leo XIII cupit ut errores profligantur sed non amat neque approbat injurias in personas præsertim pietate ac doctrina præstantes illatas.

Dum hæc de mandato S. Indicis Congregationis Amplitudini tuæ communico pro regula et norma in tua diœcesi, et ad hoc ut eidem canonico D. de Pazos manifestare velis, ei mandans ut Sacræ Ind. Congr. decisioni pareat, eamque adimpleat, omnia fausta ac felicia a Domino adprecor, et cum omni observantiæ significatione suscribo,

Amplitudinis Tuæ, addictissimus famulus,

Fr. Hieronymus Pius Saccheri, O. P.
Sacræ Ind. Cong. a Secretis.

Amiens. — Imprimerie Rousseau-Leroy, 18, rue Saint-Fuscien

LE VERSET DES TROIS TÉMOINS CÉLESTES

I JEAN, V. 7

ET LA CRITIQUE BIBLIQUE CONTEMPORAINE

Deuxième Article

IV

L'insuffisance du témoignage patristique est-elle au moins rachetée par la clarté, la netteté et la richesse du témoignage des manuscrits? — Ce serait à souhaiter, si ce passage appartient réellement aux Livres Saints, aux Écritures inspirées. Mais qu'en est-il en réalité ? — Le voici.

Parmi les manuscrits anciens, antérieurs à l'époque de Charlemagne et ayant une date à peu près certaine, les meilleurs, les plus corrects, ne contiennent pas le verset des Trois Témoins. Tel est, par exemple, le *Fuldensis*, qui est de l'an 540-546 ; tel l'*Amiatinus*, qui est de la même époque, ou peu s'en faut, de l'aveu de tous ceux qui l'ont examiné. Aucune des bibles d'Alcuin ne le renferme et ce fait a une très grande portée, dans cette matière, car il ressort de là que, vers l'an 800, cette glose était encore peu répandue.

Le plus ancien manuscrit à date certaine, qui contient 1 Jean v, 7, est la bible de Théodulfe cotée sous le numéro 9380 à la Bibliothèque Nationale de Paris, bible

sur laquelle nous avons fourni ici même des détails précis dans notre étude sur saint Étienne Harding. Ce manuscrit est certainement contemporain de Théodulfe et, par conséquent, antérieur à l'année 821, où mourut l'évêque d'Orléans. Il n'est pas un seul autre manuscrit ancien et contenant le verset des Trois Témoins célestes dont on puisse fixer la date aussi exactement.

Parmi les manuscrits appartenant à la même catégorie, on en connaît trois autres qui sont anciens, mais d'une antiquité relative, à savoir, la bible de la Cava (*cav.*), le *Speculum* dit de saint Augustin contenu dans un manuscrit de Sainte-Croix en Jérusalem (*m*), et enfin un manuscrit fragmentaire de Munich (*q*). La bible de la Cava est communément rapportée au huitième ou au neuvième siècle, c'est à dire, à peu près au même temps que les bibles de Théodulfe. Quant aux deux autres manuscrits, on les fait, en général, un peu plus anciens, mais pas de beaucoup, au moins en ce qui regarde le *Speculum* dit de saint Augustin. De plus, ce n'est pas la vulgate Hiéronymienne qu'ils renferment, c'est l'ancienne vulgate. Ce qui résulte de là, c'est que vraisemblablement I Jean v, 7 figurait déjà dans des manuscrits, à l'époque où furent rédigés le *Fuldensis* et l'*Amiatinus*. Les citations patristiques toutes seules permettaient déjà d'établir ce fait, mais il est très heureux que des documents d'origine différente viennent le confirmer.

Du manuscrit *q* (*Cod. Monacensis*), il y a peu de chose à dire, parce qu'il nous est parvenu dans un état de délabrement presque complet. C'est au point qu'il n'y a que la moitié du texte. On a coupé le feuillet en deux, de haut en bas, et la partie de droite a entièrement disparu.

Les deux autres manuscrits, les manuscrits *m* et *cav.*,

appartiennent tous deux à une seule et même famille de textes, à savoir, aux textes espagnols; et c'est à cette catégorie que se rattachent les bibles de Théodulfe, ainsi que nous l'avons montré précédemment, dans notre étude sur *Saint Etienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate Latine*, qui a paru dans cette Revue.

Or, ce qui distingue les manuscrits espagnols, les manuscrits *m*, *cav.*, aussi bien que les autres, aussi bien que le *Toletanus* et même jusqu'à un certain point les bibles de Théodulfe, ce sont précisément des interpolations singulières, de ces interpolations que le critique le plus inexpérimenté n'oserait défendre. On citerait des exemples par centaines dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et on ferait presque un petit volume, rien qu'avec ces perles exégétiques. Voici, à titre de spécimen, ce qu'on lit dans la première épitre de saint Pierre, chapitre premier, entre les versets 19 et 20 : Incontaminati [*et immaculati Christi Jesu. Ipse ergo qui et præcognitus est ante constitutionem mundi, et novissimo tempore datus est et passus est; ipse accepit gloriam quam Deus Verbum semper possedit, sine initio manens in Patre*] *præcognitus quidem ante constitutionem mundi, manifestatus autem novissimis temporibus*, etc. (1). Tout ce que nous avons placé entre parenthèse est interpolation et pas autre chose. Personne n'en doute, n'en a jamais douté. On trouverait des gloses semblables dans les chapitres suivants. Mais, ce qu'il y a de bien plus important à remarquer, c'est que, dans le chapitre v de la première épître de saint Jean, les manuscrits espa-

(1) On trouve une collation du *Toletanus* à la fin du tome XXIX de la Patrologie latine de Migne.

gnols présentent souvent trois grosses interpolations, outre celle du verset des Trois Témoins célestes : l'une après le verset 10, l'autre après le verset 16, et enfin la dernière au verset 20.

Après le verset 10, on lit : Qui credit in Filium Dei, [*quem misit Salvatorem super terram, et Filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens ; et nos testimonium perhibemus quoniam vidimus eum, et annuntiamus vobis ut credatis ; et ideo qui credit in Filio Dei*], etc. Voilà certainement qui est curieux, même à première lecture. Après le verset 20, on lit : « Venit [*et carnem induit nostri causa, et passus est, et resurrexit a mortuis; assumpsit nos*], et dedit, etc. » ce qui n'est guère moins éloquent que l'interpolation placée après le verset 10.

Personne ne doute, dans le monde savant, que les additions placées après les versets 10, 16 et 20, ne soient de pures interpolations. Or, des manuscrits cités plus haut comme contenant le verset des Trois Témoins célestes, *cav.*, *m. q*, il y en a deux qui contiennent aussi l'interpolation du verset 20, à savoir, celui du Speculum (*m*) et celui de la Cava (*cav*). Le *Toletanus* qu'on faisait autrefois du septième siècle, mais qui n'est que du dixième, renferme, lui, les quatre passages, aux versets 7, 10, 16 et 20.

Seules, les deux bibles de Théodulfe, qui nous sont parvenues en entier, s'écartent des manuscrits espagnols sur ce point. L'une, celle du Puy. ne renferme aucune des interpolations, pas même le verset des Trois Témoins célestes. L'autre, celle de Paris (*ms.* 9380), renferme uniquement ce dernier. On voit quel accord il y a dans cette Babel ! Toutefois, si les bibles de Théodulfe ne présentent pas ici les additions chères aux manuscrits espagnols, elles en renferment

ailleurs par centaines. C'est un fait que nous n'avons plus besoin de prouver à ceux qui ont lu notre étude sur *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate Latine.*

On voit, par ces détails, où mène l'absence de principes critiques bien arrêtés. Voilà des bibles qui sortent du même atelier et qui sont dues à des hommes intelligents ; et cependant elles présentent les leçons les plus variées et les plus singulières. C'est à tel point qu'il n'y en a pas une qui ressemble totalement à l'autre. La bible du Puy, matériellement presque identique à celle de Paris (9380), ne renferme pas ce verset de I Jean v, qui a fait verser des flots d'encre aux critiques modernes, tandis que celle de Paris le contient (1).

V

Voilà dans quel état les révisions carolingiennes de la Vulgate Latine trouvent et laissent la controverse relative au verset des Trois Témoins célestes.

L'école de Théodulfe l'accepte dans une de ses bibles, celle de Paris, (*ms* 9380), et probablement aussi dans celle qui servit d'original à l'abbé de Cîteaux, dans le manuscrit *plenior cæteris* de saint Étienne Harding.

L'école d'Alcuin ne l'accepte nulle part. On ne trouve I Jean v, 7 dans aucune des bibles dites de Charlemagne, et on ne le trouve pas davantage dans les deux

(1) Nous aurons à reparler prochainement de Théodulfe et de ses bibles. Les lecteurs de la Revue doivent s'intéresser à ce curieux personnage de la cour de Charlemagne. Nous leur apprendrons des détails nouveaux et importants sur le mouvement d'études bibliques qu'il a inauguré.

bibles de Charles-le-Chauve que nous avons à Paris.

Après l'époque de Charlemagne, les choses ne changent guère durant longtemps. La plupart des manuscrits des neuvième, dixième et onzième siècles, ne contiennent pas le verset des Trois Témoins célestes, que ce soient d'ailleurs des manuscrits ordinaires des épîtres canoniques, des épistolaires ou des lectionnaires. Une infime minorité de documents le renferme, mais sous les formes les plus diverses et avec les variantes les plus singulières. Quand on le rencontre dans les manuscrits anciens, c'est qu'il y a été ajouté, aux marges, entre les lignes, ou sur des ratures. Mille indices trahissent la retouche et l'interpolation.

Sur 300 manuscrits environ des épîtres canoniques déposés à la Bibliothèque Nationale, il y en a 21 qui ne renferment pas le verset dont nous parlons, c'est-à-dire, 7 sur 10 manuscrits au neuvième siècle ; 3 sur 4 au dixième ; 3 sur 5 au onzième ; 2 sur 15 au treizième ; 5 sur 118 au quatorzième, etc.

Au treizième siècle le texte est très répandu ; il est connu de tout le monde ; mais, au quatorzième, il devient universel, il y a peu de bibles qui ne l'aient pas. On en trouve cependant encore quelques-unes qui ne l'ont pas, même beaucoup plus tard, même à l'époque où l'imprimerie vient faire oublier les manuscrits, même dans les premières bibles imprimées.

Et cependant, alors encore, il est facile de voir que ce verset n'est point semblable aux autres ; il présente des singularités de forme, des variantes de détail, qui trahissent une origine récente et par conséquent suspecte : la force mystérieuse qui a fini par le faire adopter, n'a pas pu lui imprimer le sceau de l'unité, ce sceau qui révèle, en général, les textes authentiques et les distingue des textes apocryphes. Il y a

presque autant de variantes que de manuscrits. En négligeant les leçons de détail, nous avons relevé 16 formes très différentes les unes des autres dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Mais, malgré cela, I Jean v, 7 est universellement reçu ; le fait est incontestable et demande quelques explications. Auparavant toutefois, nous tirerons nos conclusions.

VI

On pressent déjà, à la manière dont nous nous exprimons, que ces conclusions ne sont pas favorables à l'authenticité du verset des Trois Témoins célestes. Tel est, nous l'avons dit, le résultat auquel nous avons été conduit, malgré nous et à notre grand regret, à la fin de longues et laborieuses hésitations, après avoir accordé, pendant plus de vingt ans, une attention soutenue à l'étude de ce passage et des documents qui le concernent.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de défendre désormais l'authenticité de ce passage. Il reste bien, sans doute, l'ombre d'une possibilité que ce verset ait primitivement fait partie de la Vulgate latine, et cette ombre de possibilité peut servir de base à une définition de l'Église ; mais ce n'est qu'une ombre : il n'y a pas 1 0/0 à parier que ce verset est authentique. Or, 1 0/0 n'est rien dans les jugements des hommes.

Quelques-uns de nos lecteurs ne partagent point peut-être notre manière de voir, et ils seront bien aises que nous leur indiquions les diverses étapes par lesquelles nous sommes passés, avant d'aboutir à la conclusion que nous nous sentons obligé de tirer.

Nous avons, d'abord, examiné ce que nous enseignait, sur cette question et sur les questions semblables, le

saint concile de Trente ; et nous avons constaté qu'il ne disait point ce qu'on lui fait dire communément, à savoir, qu'il faut recevoir les *livres contenus dans la Vulgate Latine*, « *integros cum omnibus suis partibus*, » ce qui laisserait bien peu de liberté aux recherches et aux discussions. Non, le concile de Trente ne dit rien de semblable, bien que des hommes, d'ailleurs fort capables, lui fassent quelquefois dire cela ; il dit tout autre chose, et ce que le concile dit aux fidèles est bien plus sage et bien plus sensé. L'assemblée de Trente met, en effet, un correctif à ces mots *integros cum omnibus suis partibus*, et elle n'oblige le catholique à recevoir ainsi les livres, dont elle donne la liste, que dans la mesure où ils ont été reçus dans l'Église catholique : *Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt.*

Par conséquent, lorsqu'un cas douteux comme celui que nous étudions se présente, il n'y a qu'à étudier la tradition catholique, dans son ensemble et non pas seulement dans la Vulgate Latine, pour savoir ce à quoi *on est tenu.* Si un passage n'a pas été *universellement reçu* et si l'Église n'a rien défini sur son compte, on reste libre d'en admettre ou d'en rejeter l'authenticité dans les limites qu'impose une sage et sobre critique.

Nous nous sommes assuré ensuite que le concile de Trente n'avait rien défini sur ce sujet, et puis, nous avons appliqué loyalement le principe qui nous était donné : *Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, sans nous inquiéter du résultat auquel nous aboutirions, décidé à accepter une conclusion négative, si elle nous était imposée par les faits, bien qu'elle allât contre nos inclinations.

Or, il ne nous a pas été difficile de constater 1° que le verset des Trois Témoins n'a aucun appui dans la

tradition catholique, en dehors de l'Église Latine. Les Grecs et les Orientaux n'ont connu ce verset que par les Latins. On ne le trouve pas dans leurs manuscrits anciens, et ceux qui le contiennent, outre qu'ils sont tous postérieurs au quatorzième siècle, ne constituent qu'une imperceptible minorité. A cette heure la lumière est faite sur ce point, et c'est nier l'évidence que de contester le fait. Cela étant, il n'y a pas à se préoccuper de l'expression οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι, qu'on rencontre dans quelques écrivains, car ce n'est ni une citation ni une allusion ; c'est simplement la formule usuelle d'un des dogmes du christianisme.

Passant ensuite à l'Église Latine, nous avons constaté 2° que le verset des Trois Témoins a fait son apparition fort tard, en un seul endroit, chez des écrivains anonymes et dans des écrits d'origine douteuse ou suspecte. Il est demeuré à peu près inconnu pendant tout le Moyen Age, jusqu'au douzième siècle, à presque tous les écrivains de l'Église Latine ; il n'a figuré jusqu'à cette époque que dans quelques rares manuscrits, dans des manuscrits appartenant tous à une même famille et criblés d'interpolations criantes, en particulier, dans le chapitre v de l'épître de saint Jean. De là, il a pénétré aux marges de quelques autres manuscrits, mais ce n'est qu'au bout de six ou sept siècles qu'il est arrivé à entrer partout. Cependant, même alors, il conserve encore les traces de son origine, car il affecte les formes les plus diverses, quelquefois même les plus étranges.

La conclusion est donc facile à tirer et elle s'impose :

« Un passage qui n'existe que dans les documents latins, et qui n'a en sa faveur, même dans les documents latins, aucune attestation de premier ordre, ne remplit pas les conditions imposées par le concile de

Trente. Ce n'est pas un passage dont on puisse dire qu'il a été lu dans l'Église catholique ; ce n'est pas un passage qui ait toujours vraisemblablement figuré dans l'Église Latine. Par conséquent, en appliquant au verset des Trois Témoins célestes les règles données par l'assemblée de Trente : *Prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*, on a le droit de conclure qu'il ne constitue pas une partie de la sainte Écriture et qu'il ne touche en rien à cette intégrité dont parle le célèbre concile : *Integros cum omnibus suis partibus* (1). »

A la suite des travaux qui ont été accomplis durant ces dernières années, une foule d'assertions plus ou moins erronées ont été redressées, les faits ont été constatés plus exactement, les documents explorés avec plus de soin, les témoignages mieux classés, de telle sorte que les données du problème, en se simplifiant et en s'éclaircissant, rendent sa solution plus facile. Le problème à résoudre n'est plus celui-ci : « Un verset contenu dans les versions latines et accepté par l'Église est-il authentique ? » mais cet autre : « Un verset qui n'a été cité que fort tard, dans un seul pays, et par des écrivains anonymes ou suspects, un verset qui n'est devenu un peu général qu'au douzième siècle, peut-il être considéré : 1° comme ayant existé de prime abord dans les versions latines et 2° comme appartenant au dépôt de la révélation ? »

Nous résolvons ce problème en répondant : *Non, ce n'est pas vraisemblable*, et nous croyons que tout le monde doit répondre ainsi.

Il nous semble que cette conclusion s'impose. Elle paraît découler forcément des prémisses, et tout le

(1) Compte rendu de l'*École supérieure de Théologie de Paris* en 1886.

monde doit en reconnaître la justesse. Le verset des Trois Témoins célestes *n'a pas été lu habituellement dans l'Église catholique*. Donc, il n'appartient pas à l'intégrité dont parle le concile de Trente.

VII

Cette conclusion est assez claire, pensons-nous, pour tous les esprits non prévenus. Cependant, il subsiste, à côté d'elle, quelques ombres que nous voudrions dissiper avant de finir.

On peut nous dire, en effet : Nous voyons la légitimité de votre conclusion. C'est bien ainsi qu'on doit terminer l'exposé des faits que vous venez de faire. Néanmoins, il reste dans notre esprit quelques doutes. Ainsi 1° nous nous demandons comment il se fait que le verset des Trois Témoins, après avoir été aussi rare au commencement du neuvième siècle que vous l'avez dit, est devenu, au treizième siècle, aussi général que vous le constatez; 2° nous désirons enfin connaître l'origine de ce verset : savoir où, quand et comment il a pénétré, pour la première fois, dans la Vulgate Latine.

Nous allons essayer de répondre à ces deux questions, mais nous observerons auparavant que si nous étions dans l'impuissance de les résoudre, ce ne serait pas une raison pour nier des faits dûment constatés et pour révoquer en doute les conclusions qui s'imposent en bonne logique.

Cette observation une fois faite, nous abordons la solution des deux difficultés qui nous sont proposées.

D'abord, en ce qui regarde la diffusion du verset des

Trois Témoins célestes, il ressort de ce que nous avons dit plus haut qu'elle n'a eu lieu qu'au treizième siècle. Dans les manuscrits antérieurs à cette époque, le passage est, en général, à la marge ou bien il a été écrit sur des ratures. Ce qui est arrivé au verset des Trois Témoins est arrivé à une multitude d'autres passages, ainsi qu'on l'a vu dans notre étude sur saint Étienne Harding. La comparaison des manuscrits ordinaires, soit avec les bibles de Théodulfe, soit avec l'ancienne Vulgate, a fait pénétrer dans la version Hiéronymienne une multitude de gloses qui n'avaient aucune raison d'y figurer. Les lecteurs, en trouvant dans des bibles, voire dans les Pères, des passages que leurs exemplaires ne contenaient pas, les copiaient aux marges ou les incorporaient dans le texte ; et, bien que le procédé ne fût point très critique, il ne faut pas trop en faire un crime aux hommes de cette époque, parce que rien n'est aussi délicat que la comparaison des textes. A cette heure, avec tous les moyens de contrôle que l'imprimerie et la civilisation moderne ont mis à notre disposition, cela demeure une œuvre difficile ; mais que ne devait-ce pas être à une époque où les livres étaient rares et où chaque livre constituait une édition particulière ! Ne soyons donc pas trop sévères pour les hommes d'étude du treizième siècle. Reconnaissons qu'ils se sont trompés, mais sachons les excuser. D'ailleurs, si tout n'est pas de bon aloi dans leur travail critique, tout n'est pas, non plus, scorie ; et il est possible de découvrir plus d'une paillette d'or dans cet amas confus.

La propagation du verset des Trois Témoins célestes, au treizième siècle, tient à deux ou trois causes : 1° à la fondation des Universités, 2° à la renaissance des fondations monastiques, 3° à la restauration d'un grand

mouvement d'études bibliques, à partir de l'année 1100-1150.

Aussitôt qu'on se mit à enseigner en grand la théologie, on prit pour texte d'étude l'Écriture sainte (*Textus*) ; mais, en étudiant l'Écriture sainte, on s'aperçut bien vite que les exemplaires variaient ; et c'est pourquoi un enseignement public un peu étendu n'eût pas été plus tôt fondé qu'il fallut constituer une édition aussi uniforme que possible, afin que maîtres et élèves pussent avoir un terrain commun pour les discussions. De là vient qu'à peine il est question de l'Université de Paris qu'on entend également parler d'un texte reçu à Paris, sous le nom de *Textus* ou de CORRECTIO PARISIENSIS. Nous ferons connaître très prochainement ce texte et nous relèverons ses principales leçons.

Ce que la création des Universités, notamment de l'Université de Paris, amena comme conséquence en quelque sorte forcée, fut également occasionné par la nouvelle floraison monastique qui illustra le onzième et le douzième siècles. Nous avons montré comment les Cisterciens avaient dès le début de leur réforme constitué des exemplaires-types, sur lesquels tous les livres de l'ordre devaient être revus et corrigés. Ce que les religieux de Cîteaux firent pour la réforme Cistercienne, les Dominicains le firent également pour leur ordre, au moins en ce qui concerne la Bible, et il n'y a pas de doute que les autres congrégations religieuses n'aient agi de même.

Rien n'est donc plus facile à expliquer que la diffusion du verset des Trois Témoins célestes au treizième siècle. Ce verset est parti de Paris, de Citeaux, de Clairvaux, de Cluny, etc., et, de ces centres, il a rayonné sur le monde. On venait alors de tout les pays étudier

à Paris ; l'Université Parisienne attirait à elle les grands maîtres en renom d'Italie, d'Angleterre, d'Allemagne. Les élèves accouraient en foule et, en rentrant chez eux, ils emportaient naturellement la Bible qu'ils avaient achetée chez les *Stationarii* ou libraires du Cloître-Notre-Dame ou de la Montagne Sainte-Geneviève, et qui leur avait servi dans leurs études. La France a été le foyer d'un travail de critique très actif qui, par les élèves ou par les maîtres de l'Université de Paris, s'est propagé ensuite partout dans le monde. Presque tous les *correctoria* qui nous sont parvenus dérivent de ceux de Paris, ou ont été faits à Paris. Rien n'est donc plus facile à expliquer que la diffusion du verset des Trois Témoins célestes au treizième siècle. Aussi nous n'insistons pas. D'ailleurs, nous espérons décrire un jour plus au long ce travail de critique biblique ; nous en exposerons les phases et nous signalerons les documents qui peuvent nous aider à le reconstituer. Nous promettons d'ores et déjà qu'il y aura beaucoup de faits précis, certains et complètement nouveaux.

Passons, dès lors, à un point particulier et résolvons un problème d'ordre secondaire.

VIII

Nos lecteurs se sont demandé, en effet, plus d'une fois, comment les critiques de Paris avaient introduit dans leurs bibles un texte qui était si rare dans les manuscrits ? C'est là, en effet, quelque chose qui nous paraît assez étrange, avec les idées que nous nous faisons aujourd'hui de la sainteté du texte biblique.

A cela nous répondons que les idées du treizième siècle n'étaient pas et ne pouvaient pas être les mêmes

que les nôtres sur cette matière. Et la preuve, c'est qu'on a introduit, dans les premiers livres des Rois, trente gloses qui n'étaient pas plus répandues que le verset des Trois Témoins célestes. Nous l'avons montré en détail, dans notre étude sur saint Étienne Harding; et le fait est tel qu'il n'y a pas moyen de le contester. Il faut donc se rendre à l'évidence : on aimait les manuscrits *pleniores cœteris*, plus complets que les autres, ce qui n'est peut-être pas inexcusable à une époque où les livres étaient rares. Tout le monde n'éprouvait pas les mêmes scrupules que saint Étienne Harding, et d'ailleurs beaucoup de personnes, eussent-elles éprouvé ces scrupules, n'auraient pas eu les moyens de les dissiper.

Mais la cause principale de l'erreur commise par les critiques du treizième siècle doit être cherchée ailleurs. Ce qui les a trompés plus que tout le reste, c'est le fameux prologue des épîtres canoniques, attribué à saint Jérôme.

Il y avait longtemps, au treizième siècle, qu'on plaçait en tête des livres de la sainte Écriture des espèces de préfaces destinées à en rendre la lecture plus facile et plus profitable. Les Grecs avaient donné les premiers l'exemple de ce genre de travail. Saint Jérôme les avait imités et il avait écrit un grand nombre d'introductions aux livres de la Bible. Après saint Jérôme étaient venus beaucoup d'autres auteurs, en particulier saint Isidore en Espagne et Cassiodore en Italie; l'un et l'autre ont composé ou recueilli des prologues en tête des divers livres de la Bible. Puis sont venus les éditeurs comme Théodulfe, qui ont, non seulement fait un choix entre ces prologues, mais réuni tous ceux qu'ils ont trouvés déjà existants. C'est ainsi que les Bibles de Théodulfe renferment

trois et quatre prologues au même livre. Quelques-unes de ces préfaces, d'abord anonymes, le sont demeurées longtemps ; mais on a fini par leur donner un nom; et, comme on ne prête qu'aux riches, on les a communément attribuées, soit à saint Jérôme, soit à saint Isidore de Séville. C'est ainsi que la célèbre préface « *Non ita est ordo*, » mise en tête des épîtres canoniques par un auteur anonyme, a fini par être considérée comme étant de saint Jérôme.

Les bibles antérieures au neuvième siècle ne présentent pas habituellement de prologues, du moins avant chaque livre. Mais, à partir du treizième siècle, toutes les bibles les renferment, à de rares exceptions près. Et, chose plus singulière encore, ces prologues ont été l'objet d'études critiques, tout comme le texte de la Bible. Les *correctoria* du treizième siècle présentent les variantes de ces prologues, aussi bien que les variantes des Livres Saints. On a même fait plus ; on est allé jusqu'à écrire des commentaires sur ces prologues, semblables à ceux qu'on composait sur la sainte Écriture. Plusieurs compositions de ce genre sont parvenues jusqu'à nous; nous avons encore des *Expositiones Prologorum* par Guillaume le Breton, écrivain de l'ordre de saint François, qui vivait au douzième siècle († vers 1220) (1).

Or, parmi les prologues qui ont été ainsi l'objet de commentaires et d'études critiques, figure celui des épîtres canoniques qu'on rapportait communément à saint Jérôme. Par suite, il est facile de comprendre comment les savants du douzième et du treizième

(1) Wadding (*Annal. Ord.* VIII, p. 123), fait mourir G. Le Breton en 1356, mais il se trompe certainement, puisque l'auteur du commentaire sur les *Prologues* est antérieur à Roger Bacon († 1284 ou 1292).

siècle ont reçu si facilement le verset des Trois Témoins célestes. Le prologue contient, en effet, une défense de ce passage dont il attribue la disparition, dans les bibles latines, à l'infidélité des traducteurs(1).

Que telle, en effet, ait été la cause qui a fait accepter I. Jean v, 7, dans les bibles latines du treizième siècle, c'est ce que prouvent surabondamment les *correctoria* des Dominicains et les commentaires de Guillaume le Breton. Les *correctoria* des Dominicains ne disent pas que ce verset existe dans le grec ; non, ils ne font pas appel à l'original ; ils font appel à la mutilation des manuscrits grecs, et, pour affirmer ce fait, ils s'appuient sur le prologue dit Hiéronymien. Voici le texte même de ces *correctoria;* il vaut la peine d'être rapporté tout au long.

« *Hic corrupti*, dit-on dans la Bible-correctorium des Dominicains, *hic corrupti quidam libri Græcorum, ut ait beatus Hieronymus, hoc capitulum* (c'est-à-dire I. Jean v, 7), *non habent, quo maxime fides catholica roboratur* (2). » On le voit : le critique dominicain n'hésiste pas à condamner les manuscrits grecs, et cela en s'appuyant sur saint Jérôme, *ut ait beatus Hieronymus*, c'est-à-dire, sur le prologue dit Hiéronymien, dont il cite un bout de phrase. Ce qu'il y a de curieux, c'est que le prologue Hiéronymien ne parle pas des manuscrits grecs, mais, au contraire, des manuscrits latins. Si on s'en tenait au prologue,

(1) *Quæ si, ut ab eis digestæ sunt, ita quoque ab interpretibus fideliter in latinum verterentur eloquium, nec ambiguitatem legentibus facerent, nec sermonum sese varietas impugnaret, illo præcipue loco ubi de veritate Trinitatis in prima Johannis epistola positum legimus.* Patrol. Lat. XXIX, 825-828.

(2) Ms 16722 de la Bibliothèque nationale, f° 215, *a*. — Voir le correctorium 15.554, f° 144, *b*.

ce ne seraient points les manuscrits grecs, ce seraient les manuscrits latins qui n'auraient pas I. Jean v, 7. Et pourquoi cela? — Parce que, toujours au dire du même pseudo-Jérôme, les *traducteurs latins* ont supprimé ce passage, *in quo maxime fides roboratur !* La distraction peut sembler étonnante ; mais des critiques, beaucoup plus expérimentés que les Dominicains du treizième siècle, en commettent tous les jours de semblables. Est-ce que Jacques Lopez Stunica, un des éditeurs employés par le cardinal Ximénés pour sa polyglotte d'Alcala, n'a pas, lui aussi, affirmé que les manuscrits grecs avaient été altérés dans ce passage, et cela en s'appuyant encore sur le prologue Hiéronymien ? « Il faut savoir, écrivait ce critique à Érasme, il faut savoir que les manuscrits grecs sont manifestement corrompus en cet endroit : tandis que les nôtres (évidemment ceux de la Vulgate latine) ont conservé la leçon originale et primitive; *c'est ce que prouve, à n'en pas douter, le prologue de saint Jérôme sur les épîtres canoniques* (1). »

Guillaume le Breton accepte également comme parole d'Évangile le prologue Hiéronymien et il ne songe pas à mettre en doute ses assertions. Il commente religieusement chacun de ses mots (*in quo maxime fides roboratur*) et il le considère comme l'œuvre du grand solitaire de Bethléem ! Mais pourquoi lui en vouloir, à lui et à l'auteur du correctorium Dominicain ? Pourquoi leur reprocher d'avoir accepté comme authentique une pièce reconnue aujourd'hui pour apocryphe, alors que Stunica, Érasme, Bellarmin, Cornelius a Lapide et cent autres auteurs

(1) *Critici sacri*, VIII, col. 1333, D. — Voir le texte plus haut, page 115.

modernes sont tombés dans la même erreur ? Si ce fait prouve quelque chose, il prouve avant tout combien il est facile d'égarer les hommes, et, comment une erreur, une fois mise en circulation, a du mal à être corrigée.

Il est certain que le prologue des épîtres canoniques n'est pas de saint Jérôme. A cette heure, l'opinion est unanime parmi les savants, même parmi les plus modérés et les plus conservateurs (1); mais, si on est d'accord pour reconnaître que ce prologue n'est pas de saint Jérôme, on doit avouer aussi que c'est une pièce ancienne, très ancienne, puisqu'elle figure déjà dans le Codex *Fuldensis*, lequel est le plus ancien manuscrit daté que nous ayons de la Bible latine. De plus, comme il n'est pas probable que Victor de Capoue, l'éditeur responsable du Codex *Fuldensis,* ait introduit dans son œuvre un document composé la veille, il faut admettre qu'en 541-546 le prologue « *Non ita est ordo...* » était un peu ancien. Enfin, comme il est manifeste que l'auteur de cette pièce a voulu se faire passer pour saint Jérôme, les limites entre lesquelles se place cette composition sont assez nettement déterminées. Elle a fait son apparition entre l'année 420, date de la mort de saint Jérôme, et les années 541-546, date du Codex *Fuldensis*, probablement vers l'an 500. Et c'est ainsi que nous avons, sur le verset des Trois Témoins célestes, un nouveau document supposé à ajouter à tous ceux qu'ont produits les *Pseudos* de la fin du cinquième et du commencement du sixième

(1) *Patrol. Lat. XXIX*, col. 821. C. Les Bénédictins parlent du prologue de la manière suivante : « Hieronymi hunc prologum non esse, sed hominis cum sequioris multo ætatis, tum subsellii pœne infimi, certis adeo argumentis recentiores critici atque ipse etiam Martianæus evincunt ut, si demonstrare idipsum velimus, actum agere videamur. »

siècle, les pseudo-Victor, les pseudo-Idace, les pseudo-Athanase, les pseudo-Fulgence.

Tout cela est certain, absolument certain, car ce sont des faits, et nullement des conceptions imaginaires; mais il découle forcément de là que, vers l'année 500, époque probable de la composition du prologue dit Hiéronymien, le verset des Trois Témoins célestes n'existait pas encore généralement dans les bibles latines, puisque cette pièce a été fabriquée tout exprès, 1° pour expliquer l'absence de ce verset, non pas dans les manuscrits grecs mais dans les manuscrits latins ; 2° pour justifier l'introduction de ce verset dans les derniers. L'auteur du document dit, en effet, très clairement : 1° que I. Jean v, 7, manque dans les versions latines, et 2° qu'il manque par la faute des traducteurs.

La première de ces deux assertions est parfaitement vraie, mais la seconde ne l'est pas du tout. Il est très vrai que le verset des Trois Témoins célestes a manqué, originairement et pendant longtemps, dans les bibles latines ; il manque même quelquefois dans les bibles qui sont pourvues du prologue dit Hiéronymien. C'est ainsi, par exemple, qu'il manque dans le Codex *Fuldensis*, bien qu'on y trouve le prologue « *Non ita est ordo.* » Le même fait se reproduit dans les bibles de Charlemagne, dans la bible de Théodulfe du Puy, dans les deux bibles de Charles-le-Chauve, et généralement dans toutes les bibles anciennes qui n'ont pas le verset. Cela est tellement vrai que nous aurions de la peine à citer un exemple d'une bible n'ayant pas I. Jean v, 7, et n'ayant pas, non plus, le prologue. A Paris, sur 21 manuscrits où le verset des Trois Témoins fait défaut, il n'y en a qu'un qui n'ait pas le prologue, le manuscrit 242.

Mais de là il résulte qu'aux huitième, neuvième et dixième siècles, cette pièce apocryphe était déjà répandue presque partout. A la Bibliothèque Nationale de Paris, 12 manuscrits seulement sur 285 ne l'ont pas. Par conséquent, le prologue a joui d'une vogue peu commune durant tout le Moyen Age. Le fait est incontestable, et, de plus, on a généralement considéré cette pièce comme étant de saint Jérôme. Si nous ajoutons enfin que le livre, si populaire dans les écoles, à partir de l'an 1180, l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor, s'incorpora souvent le prologue dont nous parlons, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, nous aurons fait connaître tout ce qui peut jeter quelque jour sur le problème à résoudre. Beaucoup d'exemplaires de l'*Historia scolastica* n'ont pas ces prologues, mais d'autres les possèdent : par exemple, celui renfermé dans le manuscrit 17 de Paris.

Cela nous explique comment, à un jour donné, I. Jean v, 7 s'est rapidement propagé à travers le monde chrétien. Tant qu'on se borna simplement à copier la préface « *Non ita est ordo,* » tant surtout que le verset des Trois Témoins célestes fut confiné dans quelque bible solitaire, l'interpolation ne fit aucun progrès. On reproduisait la prétendue composition Hiéronymienne, sans comprendre au juste ce que voulaient dire certaines de ses phrases (1). Mais du jour où on se mit à étudier en commum le prologue, à le disséquer mot par mot, et à le commenter avec un Guillaume le Breton quelconque (2) ; du jour où une masse d'étudiants et

(1) Par exemple, le *in quo etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum esse a fidei veritate comperimus. Trium tantum vocabula, hoc est, aquæ, sanguinis et spiritus in sua editione ponentes.*

(2) Voici ce qu'on lit dans le commentaire de Guillaume le Breton (+ vers 1220) *Quæ si, ut ab eis.* « In hac parte tria tanguntur. Pri-

de maîtres furent réunis en un seul endroit, apportant chacun leur bible, il n'y eut plus moyen d'ignorer le célèbre verset et tout le monde comprit ce dont il s'agissait dans le prologue dit Hiéronymien. Dès lors aussi, la conséquence fut forcée : il fallut, ou renoncer au prologue, ou bien ajouter le verset. Pas de milieu, — Supprimer le prologue, et un prologue qui se présentait sous le couvert du grand nom de Jérôme, il n'y avait pas à y songer, puisque, depuis trois siècles, il était déjà partout. C'est pourquoi la seconde alternative fut généralement adoptée, et, en quelques années I. Jean v. 7 eut pénétré dans toutes les bibles des étudiants de Paris, pour de là pénétrer dans toutes celles du monde latin.

Il est donc facile, on le voit, d'expliquer la diffusion du verset des Trois Témoins célestes à partir du douzième siècle. C'est, sinon la seule époque où cette interpolation a pu se faire, au moins celle où l'interpolation s'est faite le plus facilement. La diffusion préalable du prologue dit Hiéronymien, d'une part, et les agglomérations amenées par la fondation des universités d'autre part, ont favorisé la propagation de la glose, et nous expliquent ce que son existence dans toutes les bibles du quatorzième siècle présente, d'abord, d'un peu étrange.

mum est utilitas translationis debitæ ; secundum est error translationis antiquæ : *in qua ab infidelibus*... ; tertium est periculum incidens vel imminens ex hoc errore ibi : *in quo maxime fides*... In prima epistola Johannis V : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus*, et illud omiserunt latini interpretes ; in quo, scilicet testimonio Patris, Verbi et Spiritus, fides catholica roboratur et confirmatur, contra hæreticos impugnantes.... » Ms. 17, f° 476, *a* 1. Comparer 3085, f. 129, *a*.

VIII

Il resterait enfin un dernier problème à résoudre, celui de l'origine de I. Jean v, 7, et de son interpolation première dans l'épître de saint Jean.

La manière dont s'est faite l'interpolation est relativement facile à expliquer; car il n'y a pas de doute que le verset des Trois Témoins célestes n'ait été d'abord placé à la marge, comme un commentaire du verset 8, une fois que ce dernier eut été entendu communément de la Trinité dans un sens mystique. C'est, du reste, le procédé que suggèrent un assez grand nombre de manuscrits où le passage se présente d'abord à la marge, en regard de I. Jean v, 8, de la manière suivante : *sicut in cœlo tres sunt : Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et tres unum sunt.* Telle est, à quelques variantes près, la forme qu'on rencontre dans une dizaine ou une vingtaine de bibles, soit à la marge comme dans la bible de Charlemagne de la Vallicelliana, à Rome, soit dans le texte, dans des manuscrits de Florence (Laurentienne VI, 10), d'Ulm, de Londres et de Paris. Nous avons relevé cette forme dans plusieurs manuscrits de Paris, notamment dans un de ceux qui appartiennent à la catégorie si précieuse des bibles-correctorium. Le copiste avait d'abord écrit dans cette bible le verset 8 sous cette forme : *Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis.* Puis il avait ajouté le verset 7 de cette manière : *Sicut in cœlo tres sunt, Pater, Verbum, et Spiritus, et hi tres unum sunt* (Ms 17, f. 425, *b*, 2). Le critique qui a ajouté aux marges les variantes et les annotations, a barré le texte à l'encre noire, à partir de *sicut,* et remplacé ce qu'il effa-

çait par la forme ordinaire, dans la marge du haut. Aucune note ne nous donne malheureusement la raison de sa conduite.

Nous avons là évidemment la forme qu'a primitivement revêtue l'interpolation. Ce n'est que par une série de corrections successives qu'on est arrivé au parallélisme des versets 7 et 8 des bibles actuelles. Mais, de plus, cette forme antique de l'interpolation nous explique comment la glose a été acceptée par les Pères, comment des Pères elle a pénétré sur les marges et finalement dans le texte des manuscrits. Ce qui était simplement une application mystique du verset 8 dans les Pères, ainsi que l'indique le mot *comme*, *sicut*, est devenu un fragment du texte inspiré pour un copiste ignorant ou pour un critique mal avisé. On trouve la formule ci-dessus dans les *Complexiones* de Cassiodore (1), presque mot pour mot.

Les manuscrits où le verset 7 est placé après le verset 8 et lié à lui par la conjonction *sicut*, nous rendent parfaitement compte de la manière dont s'est faite l'interpolation : ç'a été d'abord une glose marginale, comme dans la bible de Charlemagne de la Vallicelliana; ensuite, la glose marginale est passée dans le texte, et enfin cette pierre un peu brute a été polie et repolie pour cadrer symétriquement avec le contexte.

Où, quand et par qui a été faite l'interpolation ? — Il est difficile de répondre à ces questions, car on n'a pas l'ombre d'un document là-dessus. On ne peut donc faire que des conjectures et émettre des hypothèses.

Nous sommes tenté de penser que l'addition a eu lieu, pour la première fois, en Espagne ; 1° parce que

(1) *Patrol. lat.* LXX. 1373, A.

les plus anciens manuscrits contenant I. Jean, v, 7, sont des manuscrits espagnols, à savoir, le *Speculum* (*m*), le manuscrit de la Cava (*cav.*) et une des bibles de Théodulfe (ms 9380). De plus, les gloses de ce genre abondent surtout dans les documents espagnols, et il y en a, en particulier, trois de mémorables dans le seul chapitre v de la première épître de saint Jean, ainsi que nous l'avons montré plus haut, le verset 7 non compris. Il y aurait donc là, ce nous semble, des raisons de croire que ce verset nous est venu d'Espagne, par une série de migrations lentes et successives.

On annonce même une découverte qui confirmerait jusqu'à un certain point cette conjecture.

On vient de retrouver, paraît-il, à Wurzbourg, une série de discours que l'auteur de la découverte, M. G. Schepss, attribue à l'hérétique Priscillien, lequel fut mis à mort en 384 ou 385. Or, dans une de ces homélies, on rencontre une citation du verset des Trois Témoins célestes, tout-à-fait semblable à celle du *Speculum* (*m*) (1). Ce serait, par conséquent, la plus ancienne citation connue du célèbre passage; et cette citation, ayant lieu en Espagne ou étant faite par un Espagnol, montrerait, mieux encore que les manuscrits *m*, *cav.* et 9380, que l'interpolation a été faite en Espagne, et qu'elle nous est venue d'Espagne.

Priscillien est très-connu comme hérétique et il est aussi connu comme écrivain. On rencontre, en effet, dans les manuscrits du Nouveau Testament une con-

(1) Voici les versets des Trois Témoins, d'après A. Maï, *Nova collectio Vet. Patr.* I, p. 6. — 8. « Quoniam tres sunt qui testimonium dicunt in terra: spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt in Christo Jesu. — 7. Et tres sunt qui testimonium dicunt in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres unum sunt. »

corde des épîtres de saint Paul, qui semble avoir été inspirée à cet auteur par les canons d'Eusèbe. Dans le manuscrit de Théodulfe, 9380, f. 287, *b*, on a ajouté à la marge, d'une main presque contemporaine du manuscrit : *Ici commence la préface de l'évêque saint Pélerin* (1). — Quel rapport y a-t-il entre Priscillien, Pélerin, et la concordance des épîtres de saint Paul? — C'est ce que d'autres manuscrits nous apprennent fort heureusement, par exemple, le numéro 10 de la Bibliothèque Nationale. La concordance est là aussi précédée de la préface *du saint évêque Pélerin,* dans laquelle on nous dit que l'auteur de la concordance n'est pas saint Jérôme mais bien Priscillien. Seulement, comme, au milieu de choses très utiles, il y en avait d'autres dangereuses, l'évêque Pélerin a corrigé l'œuvre de Priscillien et fait une édition que les catholiques pussent lire sans danger (2).

Il résulte de là que Priscillien avait fait sur les épîtres de saint Paul un travail analogue à celui d'Eusèbe sur les Évangiles, et, dès lors, il est très naturel de penser qu'il a dû s'occuper aussi des épîtres canoniques. Il pourrait donc bien être l'auteur responsable de l'interpolation de I. Jean, v, 7. Ce n'est qu'une hypothèse, sans doute, mais une hypothèse qui jouit d'un certain degré de vraisemblance.

(1) *Incipit proœmium sancti Peregrini episcopi.* — L. Delisle. *Les bibles de Théodulfe,* p. 20.

(2) Ms, 10 f. 333, *b*, 2. « Ante scribenda nomina quæ infra canones vel capitulationes scripta sunt. Incipit Prologus sancti Peregrini episcopi. — Prologus subter adjectus sive canones qui subsequuntur, nemo putet ab Hieronymo factos, sed potius a Priscilliano sciat esse compositos ; et, quia erant ibi plurima valde necessaria, correctis his quæ pravo sensu posita fuerunt, reliqua ut erant utiliter ordinata, prout oportebat intelligi juxta sensum fidei catholicæ, exemplavi, etc. »

Pourrait-on le considérer encore comme l'auteur du prologue : *Non ita est ordo* etc ? — Il y aurait quelque chose de séduisant à le penser; mais cela nous semble difficile, parce que l'auteur de cette pièce a évidemment songé à se faire passer pour saint Jérôme, et, de plus, il a composé son document de centons empruntés aux préfaces ou aux lettres du solitaire de Bethléem. Or, en 384-385, saint Jérôme n'était qu'au commencement de ses grandes entreprises littéraires. Il venait à peine de terminer la révision des Évangiles ou du Nouveau Testament, à la prière du pape Damase. Son œuvre était donc à peine connue, et il n'est pas probable que Priscillien ait eu le temps ou la pensée de songer à s'affubler des vêtements de saint Jérôme pour se présenter au public sous un déguisement plus acceptable. Ce prologue est évidemment plus moderne ; il y a lieu de le croire postérieur à l'an 420, au moins de quelques années, peut-être d'une cinquantaine, sinon davantage.

Attendons la publication qu'on nous annonce, comme devant avoir lieu à Vienne. Elle fera peut-être le jour sur quelques-unes des questions que nous posons ici, mais que nous laissons sans réponse.

IX

Il nous faut cependant essayer de répondre à une des objections qui ont dû déjà se présenter à l'esprit de nos lecteurs, à propos de l'opinion que nous venons d'émettre sur l'origine espagnole de I. Jean, v, 7.

Si le verset des Trois Témoins célestes, nous dit-on, a été ajouté tout d'abord en Espagne, comme vous le pensez, d'où vient qu'on ne rencontre pas ce verset dans les auteurs Espagnols ? D'où vient que

ce verset fait son apparition dans cinq ou six écrivains africains de la fin du cinquième ou du commencement du sixième siècle ? — Il semble que, née en Espagne, cette interpolation aurait dû, d'abord, être connue en Espagne et non pas en Afrique, vers l'an 480-530.

Cette objection a quelque chose de spécieux, mais elle n'est pas insurmontable.

En effet, pour que l'interpolation I Jean v, 7 eût été citée en Espagne, il nous eût fallu posséder des écrivains espagnols du cinquième siècle en grand nombre, des exégètes, des homélistes, des commentateurs ou des polémistes. Or, nous n'avons presque pas d'écrivains espagnols du cinquième siècle ; la littérature chrétienne espagnole est absolument nulle jusqu'à saint Isidore. Il n'est donc pas étrange que la glose I Jean v, 7 ne soit pas citée en Espagne, avant l'an 500, sauf par Priscillien, si les homélies trouvées à Wurzbourg sont réellement de lui. Le seul écrivain espagnol de quelque renom que nous fournit l'Espagne, est le chroniqueur Idace († vers 480 ?) mais ce n'est pas dans une chronique qu'on cite, en général, des textes comme I Jean, v, 7.

De plus, nous ne connaissons pas au juste l'origine de la littérature africaine de la fin du cinquième siècle; elle a été publiée sous des noms de guerre; et il est possible que, si nous étions bien renseignés là-dessus, nous résoudrions mieux le problème du verset des Trois Témoins, et que son origine espagnole nous apparaîtrait plus clairement. Toutefois, il est déjà un fait certain et qui confirme à merveille l'opinion que nous soutenons : c'est qu'entre l'Espagne et la littérature africaine de l'an 500, il y a des rapports étroits. Ainsi, nous possédons un traité d'un certain *Idacius Clarus*

contre Varimadus, où le verset des Trois Témoins est rapporté après le verset 8 (1). Or, le nom d'Idacius Clarus n'est pas un nom africain. C'est pourquoi les critiques ont pensé que ce pouvait être le chroniqueur espagnol contemporain ; et, à supposer que Vigile de Thapse ou tout autre écrivain africain ait emprunté le nom d'Idace comme nom de guerre, cela prouve au moins qu'entre les chrétiens d'Afrique et les chrétiens d'Espagne, il y avait des relations si intimes et si fréquentes, qu'on a songé plutôt à emprunter le nom d'un espagnol que le nom d'un italien ou d'un sicilien.

Un autre fait vient encore confirmer ce que nous disons sur l'origine espagnole de I Jean v, 7. Tout le monde sait que les fausses décrétales du pseudo-Isidore nous sont venues primitivement d'Espagne. Or, parmi les pièces supposées, il y en a deux, les décrétales attribuées à Hygin I († 119) et à Jean II († 526), qui sont une copie littérale de quelques chapitres du traité d'Idacius Clarus contre Varimadus (2). Il est donc certain que ce traité contre Varimadus a été connu en Espagne, puisqu'il a été mis à profit par le pseudo-Isidore pour grossir sa collection. N'y a-t-il pas lieu de supposer que c'est là aussi qu'il a vu le jour pour la première fois? — Nous sommes tenté de le penser; et, en somme, l'objection qu'on pourrait tirer du silence des auteurs espagnols en l'opposant au langage des *pseudos* africains de l'an 480-530, n'a aucune force. Il est certain, en effet, que les chrétiens d'Afrique, chassés par la persécution

(1) *Patrol. lat.*, LXII, col. 359, B.

(2) Voir *Patrol. lat.*, LXII, col. 359, B, et comparer LXVI, col. 27, B-C, CXXX, col. 109, A-B. — Dans notre *Introduction à la critique textuelle* etc. partie pratique, tome V, Paris, Maisonneuve, 1886, pages 85-87, nous avons mis les trois passages identiques en regard.

des Vandales, cherchèrent souvent en Espagne un refuge contre leurs persécuteurs; et on conçoit très bien qu'ils aient emprunté aux manuscrits espagnols un texte qui allait si bien à leurs polémiques particulières. C'est là qu'ils allèrent souvent, aux cinquième et sixième siècles, en fuyant l'oppression vandale; c'est là également qu'ils se rendirent en très grand nombre deux cents ans plus tard, en fuyant de nouveau devant leurs persécuteurs, mais, cette fois, pour ne plus revenir: car l'invasion arabe ne devait pas seulement affaiblir et désorganiser la chrétienté d'Afrique, comme l'avait fait l'invasion vandale; elle devait la détruire et l'anéantir si radicalement que c'est à peine si, dans des temps meilleurs, on a pu retrouver les traces d'une Église qui avait été jadis si florissante et si belle.

C'est pourquoi, alors même que les pseudo-Victor, les pseudo-Vigile, les pseudo-Fulgence des cinquième et sixième siècles, n'auraient pas emprunté à l'Espagne I. Jean, v, 7, ainsi que nous sommes tenté de le croire, il est certain cependant que plus tard ils lui ont apporté sinon rendu ce texte; et c'est par l'Espagne que le verset des Trois Témoins célestes, d'abord cité publiquement dans les controverses d'Afrique, est parvenu graduellement, après de longs siècles, à la connaissance de l'Europe chrétienne.

Telle est, en résumé, l'histoire de cette célèbre interpolation, de ses origines, de ses progrès, et de sa diffusion à travers le monde. Nous avons là un curieux exemple de ce que des formes correctes et séduisantes peuvent donner de vogue à des formules, lorsque les circonstances viennent à les favoriser.

Il est à peu près certain, en effet, que cette formule biblique du dogme de la Trinité a été empruntée à

l'Espagne par l'Europe chrétienne. Ce n'est point, du reste, un fait unique dans l'histoire littéraire du Moyen Age, car tout le monde sait que l'Occident latin a reçu de l'Espagne des œuvres qui, pour avoir un caractère moins sacré que I Jean v, 7, n'en ont pas moins exercé une influence très profonde et très durable sur son développement intellectuel. En effet, après des migrations souvent abandonnées mais aussi souvent reprises; après des séjours divers à Damas, à Bagdad, à Bassorah, le Caire, Cyaène, Tunis et l'Afrique, la philosophie arabe et même une partie de la philosophie grecque est parvenue jusqu'à nous par les Maures, les Juifs et les chrétiens d'Espagne, si bien que, sans les écoles de Grenade et de Cordoue, de Salamanque et de Valence, les œuvres d'Avicenne et d'Averroès, celles même d'Aristote et de Platon, n'auraient été connues que beaucoup plus tard des maîtres et des écolâtres de nos universités chrétiennes, des Albert-le-Grand, des Thomas d'Aquin et des Roger Bacon.

Ne soyons donc pas ingrats et ne nous plaignons pas outre mesure si, au milieu des richesses du plus pur aloi que l'Espagne nous a communiquées, elle nous a livré aussi quelques marchandises avariées; car, il ne faut pas l'oublier, un peu de scories accompagne toujours les lingots d'or.

J. P. P. Martin.

Professeur à l'École Supérieure de théologie de Paris.

ETUDE MORALE SUR L'HYPNOTISME

Premier Article

L'hypnotisme n'a pas encore dit son dernier mot, ni livré ses derniers secrets pour ainsi dire. Chaque jour la « *Revue de l'hypnotisme*, » la « *Revue des sciences hypnotiques*, » la « *Revue de Philosophie*, » le « *Journal of mental science*, » la « *Rivista sperimentale di freniatria*, » etc. enregistrent des phénomènes ou curieux ou nouveaux, fournissent, par conséquent, de nouveaux documents, de nouvelles données. pour la solution du problème. Toutefois, les lignes principales semblent dès maintenant tracées assez nettement pour que la formule générale s'en dégage. D'autre part cette question agite le monde médical, préoccupe les magistrats ; elle a si vivement excité l'opinion publique, si profondément pénétré les masses par le journal, le roman, les représentations publiques, les beaux-arts (1), qu'il est impossible au théologien de se soustraire à l'examen des phénomènes extraordinaires qu'elle présente souvent, et qui frappent les esprits les plus superficiels.

Ce problème si complexe peut fournir un objet d'étude au médecin, au philosophe, au théologien polémiste comme au théologien moraliste. C'est uniquement au point de vue moral que cette étude est rédigée.

(1) Ainsi le salon de Paris en 1885, 1887.

Qu'on n'y cherche donc pas l'examen des applications qu'on pourrait tirer de l'hypnotisme, soit pour la psychologie, soit pour la thérapeutique, ni la solution des difficultés que présentent certains phénomènes hypnotiques relativement au miracle. Ce travail, je le répète, n'est qu'une simple étude de théologie morale.

A ce point de vue, deux questions se dressent immédiatement devant le moraliste : 1° Faut-il regarder l'hypnotisme comme une superstition ? 2° Étant donné que ce soit un phénomène d'ordre purement naturel, que doit-on penser de son emploi ? En d'autres termes : 1° Quelle est la cause de l'hypnotisme ? 2° L'usage en est-il permis ?

On ne saurait se le dissimuler : de graves préjugés paraissent trancher la question antérieurement à tout examen intrinséque.

Si l'on considère, en effet, l'hypnotisme au point de vue historique, son origine se confond avec l'histoire du magnétisme animal; ses phénomènes physiologiques sont identiques, et beaucoup d'effets s'en rapprochent singulièrement. Or, le magnétisme animal est tombé *scientifiquement* dans le plus profond discrédit, et *théologiquement* demeure une œuvre condamnable et condamnée. C'est si vrai que des théologiens sont partis de ce fait pour réprouver indistinctement toutes les pratiques de l'hypnotisme comme entachées de superstition. C'est aller un peu vite en besogne. Les ancêtres, tout coupables qu'ils soient, ne font pas toujours que leurs descendants soient irrévocablement réprouvés. L'absurdité de l'alchimie, par exemple, de l'astrologie, leur côté superstitieux, n'entraînent pas la condamnation de la chimie ni de l'astronomie. Or, ces deux sciences proviennent historiquement des recherches oiseuses et stériles de la pierre philosophale et du

parfait bonheur. D'autre part, le sentiment populaire ne jugeant la question que d'après quelques phénomènes exceptionnels même dans l'hypnotisme, s'est un peu exagéré les effets, la portée, les conséquences et la cause de cette névrose, nouvelle de nom sinon de fait.

La défiance qu'ont instinctivement sentie les esprits honnêtes vis-à-vis de ce phénomène redoutable et singulier est justifiée. Mais encore faut-il montrer pourquoi, jusqu'à quel point et dans quelles limites. C'est l'objet de cette étude ; elle n'a et ne saurait avoir d'autres prétentions.

L'auteur, eût-il d'ailleurs une parfaite compétence médicale en ces matières, ne s'en servirait pas pour aborder toutes les questions que le problème soulève. Ce sujet délicat a, en effet, d'abord et presque exclusivement été manipulé par des mains matérialistes, il est connexe à des questions physiologiques, il comporte des observations assez scabreuses qui ne relèvent point du domaine ecclésiastique. Ce sont là des raisons suffisantes pour nous montrer réservé et nous maintenir dans les limites de la pure morale théologique. Nous n'empièterons pas, par conséquent, sur le terrain des médecins : nous emprunterons leurs conclusions et leurs données, leurs faits, leurs explications, et soumettrons les unes et les autres à l'examen théologique. Mais tout ce qui ne convergerait pas vers cette fin, tout ce qui n'aurait d'autre effet que d'exciter la curiosité, sans intérêt pour la théologie, sera banni de ce travail. Mes lecteurs ne sont pas des internes de la Salpétrière ; ce sont des prêtres, *angeli domini*, et je sais le souverain respect qui est dû à leur pudeur ecclésiastique. C'est pourquoi je ne leur présente pas un traité médical de l'hypnotisme, mais une dissertation théologique sur cette question, telle qu'elle est

aujourd'hui posée devant le public et dans les écoles de médecine.

PREMIÈRE PARTIE.

« Tous les hypnotiques, dit le docteur Cullère (1), ne sont pas susceptibles des mêmes observations ni des mêmes expériences; il y a des hypnotisés *frustes* dont on ne tire pas grand'chose; il y a les *incohérents*, chez lesquels les phénomènes magnétiques se mêlent, se brouillent, de façon à dérouter l'expérimentateur. Il y a enfin les hypnotisés *corrects*, j'allais dire les *classiques*, chez qui, *très souvent par suite de l'entraînement* et de l'éducation, la névrose atteint à sa perfection... Ce sont les hystériques. » Chez ceux-là même l'hypnotisme est un phénomène complexe. Il s'y présente comme un « groupe de phénomènes nerveux dont le résultat est de *paralyser* certaines régions du cerveau et d'en *exciter* d'autres. C'est une sorte de sommeil plus ou moins profond, plus ou moins accompagné de caractères spéciaux (2). » Cependant il me semble qu'on peut définir l'hypnotisme arrivé à sa perfection : « *La provocation artificielle du sommeil somnambulique.* » Je dis arrivé à sa perfection : car les degrés de sommeil y sont très divers, selon la nature et le tempérament du sujet, selon son plus ou moins d'entraînement. Mais, en dépit de cette diversité d'apparence, le sommeil somnambulique est la phase caractéristique de l'hypnose complète, il en est le point culminant, le signe formel.

On peut, en effet, provoquer artificiellement le

(1) *Magnétisme et hypnotisme*, p. 121, 122.
(2) Id. *ibid.*, p. 2.

sommeil par plus d'un moyen : par le chloroforme, l'opium, l'alcool, etc. On pourra constater le phénomène d'anesthésie dans ces cas comme dans l'hypnose ; le chloroformisé traversera même une phase d'hallucinations, de rêves, de confidences ; mais il ne conserve aucun automatisme dans la période du collapsus, et n'atteint pas, par conséquent, aux mêmes effets que dans le somnambulisme de l'hypnose. D'autre part, le sommeil est produit par l'action physiologique inéluctable d'un agent physique : dans l'hypnose, au contraire, la cause provocatrice du sommeil est la volonté de l'hypnotisé, secondée ou non par une occlusion des paupières, par la fixation des yeux sur un point déterminé, etc.

Certaines maladies peuvent amener des contractures, la catalepsie : ainsi l'épilepsie. Beaucoup d'épileptiques en arriveront même à l'hallucination : ils seront harcelés par une idée fixe, ancrée dans leur cerveau, comme la suggestion dans le cerveau de l'hypnotisé. Mais là encore s'observe une différence : c'est l'anesthésie, la suspension complète de la personnalité, c'est l'automatisme somnambulique surtout qui font défaut. Dans l'épilepsie, la crise est provoquée par un brusque déséquilibrement du système nerveux; dans l'hypnose, la désorganisation n'apparaît qu'à la longue : elle n'est pas l'effet d'une dissociation, mais plutôt d'une concentration exagérée des forces nerveuses sous l'influence de l'imagination.

L'hypnose, il est vrai, pourra s'arrêter à la catalepsie, à l'anesthésie ; elle sera alors comme embryonnaire, indéterminée, tandis que dans son plein développement, elle arrive au somnambulisme. C'est donc bien le sommeil somnambulique qui en est la note caractéristique.

On sait que l'hypnotisme a reçu son nom de J. Braid, chirurgien à Manchester. Le nom seul était nouveau, car le sommeil hypnotique est une chose connue depuis longtemps. En Égypte, une secte très ancienne enseigne à ses disciples les pratiques du *Mandeb*, qui se rapprochent beaucoup des procédés de l'hypnotisation. Selon Rossi, médecin au Caire, les adeptes du *Mandeb* endorment leurs sujets en leur faisant regarder fixement, soit une assiette blanche au fond de laquelle est peinte une inscription cabalistique entourée de deux triangles croisés, soit même une simple boule de cristal.

Au dire de tous les voyageurs, les fakirs de l'Inde se plongent eux-mêmes dans le sommeil nerveux par la fixation prolongée d'un point imaginaire dans l'espace, ou même de l'extrémité de leur nez.

Les moines grecs du mont Athos arrivaient à se plonger dans l'extase par la contemplation ininterrompue de leur nombril, et cette étrange coutume leur a valu le surnom d'omphalo-psychiens.

Personne n'ignore comment en 1773 Mesmer introduisit le magnétisme à Vienne, comment, chassé de cette capitale, il vint à Paris où il se fit une réputation considérable. Son principal disciple fut le marquis Chastenet de Puységur. Instruit des pratiques de Mesmer, il les essaya sur quelques paysans de sa terre de Buzancy. Il obtint des résultats inattendus : un jeune villageois, atteint d'une fluxion de poitrine, s'endormit sous l'influence des passes magnétiques et se mit à parler dans son sommeil, à chanter des airs, à désigner les objets qu'on lui présentait. Ces phénomènes se répétèrent sur plusieurs autres sujets, et bientôt Puységur, assailli à son tour par la foule des malades, se vit obligé pour y suffire de magnétiser un arbre. Les pa-

tients s'asseyaient sur plusieurs bancs, tenant entre les mains des cordes attachées au tronc et aux branches, et alors commençait une scène analogue à celle du baquet de Mesmer. Mais bientôt Puységur, choisissant entre ses malades un sujet plus impressionnable, le touchait de ses mains ou de sa baguette et le faisait tomber en *crise parfaite*.

Puis apparut vers 1815, à Paris, l'abbé Faria qui mérite une mention spéciale parce que, magnétiseur lui-même, il a contribué à ruiner la théorie du magnétisme. Il professait que la cause quelconque du somnambulisme ne réside en aucune façon dans la personne de l'opérateur, contre la volonté duquel il peut se produire, mais qu'elle a sa raison d'être dans le sujet lui-même. Les passes sont inutiles. Il suffit de dire au sujet prédisposé : « Dormez, » pour le voir tomber au bout de quelques instants dans le sommeil lucide. On peut alors lui suggérer des hallucinations de toute sorte, lui faire prendre un breuvage quelconque pour du champagne, etc. Faria, peut-être sans le savoir, se rapprochait des conclusions de la commission académique de 1784, qui avait indiqué l'imagination des malades comme cause principale des phénomènes produits par les pratiques de Mesmer.

Les choses en étaient là quand, vers 1843, Braid, chirurgien à Manchester, assistant avec un scepticisme absolu aux expériences du magnétiseur Lafontaine (qu'il regardait comme un adroit charlatan), crut s'apercevoir que certains phénomènes étaient indépendants de la volonté de l'expérimentateur comme de celle du patient, et se mit à étudier la question lui-même sans se laisser influencer par les préjugés de l'opinion. Il n'eut pas de peine à reconnaître et à démontrer qu'il n'y avait pas lieu d'admettre une influence

mystérieuse de l'opérateur sur l'opéré, encore moins l'existence d'un fluide mesmérique ou magnétique : les patients pouvaient se plonger eux-mêmes, par leur seule manière d'être personnelle, dans le sommeil hypnotique. En faisant regarder fixement par les patients un petit objet brillant, disposé au-dessus de l'axe visuel et à une petite distance du visage, il voyait un certain nombre d'entre eux tomber plus ou moins promptement dans un sommeil profond, présentant tous les caractères du somnambulisme magnétique.

Braid donna le nom d'hypnotisme au sommeil nerveux ainsi produit, et le définit « un état particulier du système nerveux, déterminé par des manœuvres artificielles. »

Vers 1860, un homme à l'esprit ingénieux, le docteur Azam de Bordeaux, donnant des soins à une malade atteinte d'accidents hystériques graves, eut l'idée d'essayer, dans un but thérapeutique, de produire chez elle le sommeil nerveux par la méthode de Braid. « Dès le premier essai, après une minute ou deux de la manœuvre, la malade était endormie et l'anesthésie cutanée complète... A la suite survint une hyperesthésie très prononcée, avec possibilité de répondre aux questions et d'autres symptômes particuliers du côté de l'intelligence. »

Azam, frappé surtout du fait de l'anesthésie, crut voir dans l'hypnotisme un moyen d'endormir les malades et de pratiquer les opérations, sans courir les dangers du chloroforme. Il apporta sa méthode à Paris où Broca et Follin l'accueillirent et s'empressèrent de la mettre à l'essai ; plusieurs succès furent obtenus et communiqués à l'Académie de médecine (1). Enfin,

(1) Barth, *Du sommeil non naturel*, p. 88-90.

nié d'abord, puis pris en suspicion, l'hypnotisme est entré définitivement dans la science par l'intermédiaire du docteur Charcot, à Paris, des docteurs Liébault et Bernheim à Nancy.

Je crois inutile de m'arrêter à décrire les procédés qui peuvent déterminer ou provoquer le sommeil hypnotique : *il n'y a pas, à proprement parler, de procédés*. L'on a tort, sous ce rapport, de l'identifier avec ce qui est connu en théologie sous le nom de magnétisme animal : celui-ci a été surtout condamné en morale à cause des passes indécentes qui le précédaient. D'ailleurs, si le sommeil magnétique (nous en reparlerons plus loin) est *physiologiquement* identique au sommeil somnambulique, (sauf peut-être quelques degrés de plus ou moins d'hyperesthésie), il en diffère certainement au point de vue théologique par les *effets psychiques* qu'il entraîne, effets qui accusent incontestablement une cause préternaturelle. Car le magnétisme détermine des phénomènes extraordinaires. « Certains sujets, dit encore le docteur Cullère (1), plongés dans le sommeil magnétique, ont la faculté de connaître le passé, de lire dans la pensée d'autrui, de voir à travers les corps opaques, de lire par la nuque, par l'estomac.., et ainsi de suite. Par là, il se rapproche plus des sciences occultes que de la science positive. » Nous croyons, au contraire, que *la majeure partie* des phénomènes de l'hypnose sont naturellement explicables, et que, par suite, on ne saurait théologiquement confondre l'hypnotisme avec le magnétisme animal.

Pour saisir cette différence, il faut étudier l'hypnotisme dans ses différentes phases et voir si chacun

(1) *Ibid.*, p. 2.

des effets qu'il entraîne, se rattache naturellement à une cause physique ou physiologique déjà connue. Examinons donc d'où résulte

I. — La provocation du sommeil hypnotique.

Les procédés, avons-nous dit, varient à l'infini; ou plutôt, il n'y a pas de procédés. La rapidité plus ou moins grande du sommeil dépend du tempérament et de l'entraînement du sujet. Quelle est donc, en réalité, la cause qui détermine le sommeil hypnotique? Si l'on prend un sujet neuf, à ses débuts, un sujet sain, dans des conditions normales de santé, il est facile de constater que l'hypnose n'est pas provoquée chez lui, comme on le croit, comme on l'a dit trop souvent, par la seule volonté du magnétiseur. La preuve en est qu'un sujet agité ou se refusant à dormir ne peut être contraint au sommeil, à moins qu'on ne l'excède par une fatigue prolongée. Au contraire, chez un sujet entraîné, c'est-à-dire habitué de longue date à subir l'hypnose, un simple commandement nettement exprimé par son magnétiseur suffira pour déterminer le sommeil. Mais ici encore le sommeil vient de ce que la volonté se dessaisit, se laisse aller, s'abandonne par suite de l'habitude qu'elle en a contractée. On en rencontre des exemples ailleurs que chez les hypnotisés et en dehors de tout hypnotisme. J'ai connu un jeune enfant fort intelligent, mais turbulent et opiniâtre, qui se refusait à dormir pendant l'heure de la sieste commandée. On alla chercher une personne au regard sévère que l'enfant craignait beaucoup. Celle-ci lui ordonna de s'endormir, et 10 minutes environ après avoir reçu cet ordre, l'enfant s'endormit. L'ascendant de cette femme devint tel sous ce

rapport que le petit A. L. s'endormait rien qu'en l'entendant monter l'escalier de sa chambre. Ce n'est donc pas, on le voit, la seule volonté du magnétiseur qui s'empare de la volonté de l'hypnotisé et l'assujettit à ses ordres. Les charlatans seuls ont intérêt à soutenir cette thèse que cependant les *suggestionnistes* à outrance, comme Ockorowicz, reprennent pour appuyer leur thèse, moitié fantastique et moitié spirite. Partant, on ne saurait conclure que l'origine du sommeil hypnotique, du moins dans sa première phase qui est la provocation du sommeil lui-même, soit une œuvre superstitieuse. On peut d'ailleurs le prouver en quelque sorte expérimentalement ; car quiconque, à l'état normal, chasse de son esprit toute préoccupation et s'efforce de dormir, tombe de lui-même plus ou moins rapidement dans le sommeil normal.

II. — Phénomènes consécutifs du sommeil.

1° *La catalepsie.* — L'étude des phénomènes hypnotiques suivra l'ordre adopté par le docteur Charcot : catalepsie, léthargie, somnambulisme. Quoique sa classification soit discutée, comme elle présente cet avantage d'analyser séparément les phases principales de l'hypnotisme et ses phénomènes les plus curieux, nous la croyons pratiquement la plus utile pour étudier ce problème si compliqué. Mais on devra de nouveau le remarquer : « tous les sujets hypnotisables, même les hystériques, ne sont pas aptes à passer par ces trois phases. Les uns peuvent passer successivement de la catalepsie à la léthargie, puis au somnambulisme. D'autres ne tombent jamais qu'en somnambulisme et en léthargie. Chez d'autres enfin on ne peut

provoquer que le somnambulisme. » Toutefois, puisque ces trois états se présentent, étudions-les successivement.

Le premier qu'on rencontre généralement dans l'hypnose complète, après le sommeil lui-même, est la catalepsie, plus ou moins complète elle-même, et provoquée ou obtenue par divers procédés (1).

Nous définissons la catalepsie une forme de sommeil pathologique caractérisée à la fois par la perte du sentiment, par l'abolition de la motilité volontaire, et par une exagération de la tonicité statique des muscles, d'où il résulte que le tronc et les membres prennent sans résistance et conservent sans effort, pendant un temps indéfini, toutes les positions qu'on leur communique.

Voici, en effet, ce qu'on observe dans cet état. « L'individu en catalepsie est absolument immobile ; ses yeux sont ouverts et sans clignement ; les larmes, qui ne sont plus conduites vers les points lacrymaux, tombent goutte à goutte sur les joues. Le regard est fixe, pas un trait du visage ne bouge, la physionomie est impassible, les mouvements respiratoires sont rares et superficiels. Les membres, parfaitement souples, se laissent déplacer dans tous les sens ; ils donnent, quand on les soulève, la sensation d'une grande légèreté et d'une docilité aux mouvements bien supérieure à ce qu'on a appelé la *flexibilitas cerea*. Ils gardent sans effort apparent toutes les positions les plus difficiles à maintenir, et le sujet, placé dans l'attitude la plus forcée, se maintient en parfait équilibre sans que le plus léger tremblement trahisse une fatigue des muscles. Il paraît comme pétrifié.

(1) Cf. Dr Guermonprez, *Science catholique*, 15 décembre 1886.

« Dans cet état les réflexes tendineux sont abolis ou notablement amoindris. Le tégument externe est absolument anesthésique, et l'on peut pincer, piquer, brûler le malade, sans qu'il manifeste aucune sensibilité. Mais certains sens, notamment la vue, l'ouïe, conservent, en partie du moins, leur activité; et cette persistance de l'activité sensorielle permet souvent d'impressionner le sujet par voie de suggestion et de susciter chez lui des impulsions automatiques.

« C'est ainsi qu'il suffit parfois d'exécuter un mouvement en face du malade pour que ce mouvement soit aussitôt répété par lui; si l'expérimentateur se lève, le sujet se lève en même temps; s'il étend le bras, même répétition du geste; s'il marche à reculons, le sujet suit comme un automate; s'il fait le moulinet avec les deux poings, le sujet l'imite et continue machinalement pendant quelques secondes (1). »

Quelle est la cause de cet état singulier? S'explique-t-il naturellement? Faut-il y voir une œuvre superstitieuse, introduisant ici l'action merveilleuse d'un agent préternaturel? — Les médecins spécialistes sont peu d'accord eux-mêmes sur la nature de la cause prochaine (2). Les uns veulent qu'elle soit le résultat d'une suggestion; les autres, d'une brusque dissociation sensorielle. Quelle que soit la cause physique que l'on assigne en médecine à la catalepsie, il me semble qu'en théologie il n'est pas nécessaire pour l'expliquer de recourir à une intervention préternaturelle.

Ou bien, en effet, la catalepsie est le résultat d'une suggestion, ou bien elle apparaît spontanément. Dans le premier cas, elle s'explique très naturellement par

(1) Barth, *Du sommeil non naturel*, pages 100 et 101.
(2) Cf. Dr Guermonprez, *op. cit.*; p. 52, 53.

la force immense de l'imagination sur le système nerveux et musculaire, force d'autant plus concentrée que rien ne vient dans l'hypnose faire diversion à la suggestion entrée dans le cerveau de l'hypnotisé. Dans les premières hypnoses, il est vrai, la catalepsie paraît être spontanée. « Mais, observe M. Liébault, elle peut être considérée comme étant le résultat d'une suggestion exprimée non par la parole, mais exprimée et ressentie par le sens du toucher (1). » On sait, en effet, que pendant la catalepsie les sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du toucher peuvent subsister et subsistent toujours, sinon tous simultanément, au moins les uns ou les autres. Le docteur Barth (2) me paraît avoir fait la preuve de cette assertion. Les hystériques de la Salpétrière, dit-il, sont très aisément influencées à l'aide des attitudes provoquées, et ce phénomène de la suggestion par le sens musculaire est un des plus curieux parmi ceux de l'état cataleptique. Déjà observé par Braid au début de ses études sur l'hypnotisme, il a été très bien mis en lumière par Charcot et ses élèves (Richer, Féré). Lorsqu'on place les membres du sujet dans une attitude caractérisée, celle du pugilat par exemple, on voit bientôt, sur la physionomie jusqu'alors impassible, se peindre l'image de la colère et du défi. Rapproche-t-on les mains des lèvres comme pour un baiser, les traits deviennent tendres et souriants. Fait-on agenouiller le sujet dans l'attitude de la prière, aussitôt le visage prend l'expression du recueillement et même de l'extase. — Inversement, si par l'électrisation de certains muscles de la face, on communique à la physionomie

(1) Brulard, *De l'hypnotisme*, p. 45.
(2) *Op. cit.*, p. 101.

telle ou telle expression, celle du dédain, de l'admiration, du ravissement, on voit peu à peu les membres réaliser l'attitude qui correspond le mieux avec le sentiment exprimé. Rien n'est plastiquement beau comme ces tableaux vivants où la volonté n'est pour rien, et où l'harmonie spontanée des mouvements n'est troublée par aucune préoccupation psychique. On croit avoir sous les yeux un de ces types impersonnels et sublimes comme en ont créé les grands artistes du quinzième siècle. Mais, au bout de peu d'instants, la vision s'efface, les traits redeviennent froids et impassibles et le sujet retombe dans son immobilité marmoréenne. »

Quand la catalepsie se produit spontanément, bien caractérisée, intense, dans l'hypnose, c'est généralement chez des sujets hystériques ou plus ou moins névropathes. Alors elle s'explique tout naturellement *par la suppression des mouvements volontaires*. Dans cet état, en effet, les nerfs, d'ailleurs extrêmement sensibles et impressionnables, cèdent comme d'une manière réflexe à la pression et sont, d'autre part, incapables de réagir si ce n'est par une autre pression ou inflexion (1). « Il y a, dit Barth, dans la catalepsie comme dans le somnambulisme, dissociation de l'activité des différents centres nerveux. Si donc l'on suppose exaltée la faculté de coordination des mouvements, et suspendue l'activité des centres corticaux qui président aux mouvements de volition, on n'aura pas de peine à comprendre la catalepsie (2). » En d'autres termes, « il y a simultanément interruption de con-

(1) Cf. Brain, *Quelques points de physiologie de l'attention, de la croyance et de la volonté, par Cappie* (July 1886).

(2) *Ibid.*, p. 72.

ductibilité entre le *sensorium commune* et le centre moteur, et action automatique de ce dernier centre sur l'innervation musculaire intacte. L'instinct de la stabilité persiste, il est même plus développé qu'à l'état normal ; et c'est la parfaite harmonie qui règne entre tous les muscles, qui nous explique en partie comment le cataleptique maintient sans fatigue les attitudes les plus gênantes ; mais le sujet est passif, il ne veut pas se mouvoir, parce qu'il ne peut pas vouloir. Bien que l'on modifie sa position, en réalité son état ne change pas, et la distribution de l'influx neuromusculaire n'est aucunement modifiée. Selon la remarque de Benedickt, comme chaque muscle que l'on allonge d'une quantité donnée, perd une partie de sa puissance égale à celle qu'il gagnerait par un raccourcissement de même quantité, il est clair que si des muscles antagonistes ont une tonicité ou tension suffisante pour maintenir les leviers osseux dans une certaine position, la même tension suffira pour le maintien dans toute autre attitude. Il n'est donc pas nécessaire de faire intervenir, comme le veut Rosenthal, une exagération des réflexes d'origine osseuse ou articulaire (1). » Et ce qu'on dit ici peut s'appliquer à l'automatisme, c'est-à-dire à cette action continuée mécaniquement, que n'interrompt plus l'hypnotisé, une fois qu'il a commencé son mouvement. Ainsi, le docteur Bernheim prend les deux bras d'un de ses sujets, les lève et lui fait tourner les mains en cercle comme s'il y avait un écheveau à dévider ; et le sujet abandonné à lui-même, continue à tourner les mains, jusqu'à ce que la fatigue lui fasse retomber les bras (2). La théorie

(1) Id. *ibid.*, p. 73.
(2) Cf. Brulard, *op. cit.*, p. 46-47.

scientifique donnée par le docteur Barth, nous paraît expliquer de la façon la plus naturelle ces phénomènes et ceux de la catalepsie proprement dite. Nous conclurons donc en disant que la provocation de l'état cataleptique, pas plus que la provocation du sommeil hypnotique, n'a besoin pour être expliquée de l'intervention d'une cause prénaturelle.

2° *La léthargie.* — Pendant cet état on observe une anesthésie sensitive et sensorielle qui paraît complète : les excitations cutanées les plus violentes ne déterminent aucune réaction. L'entendement et la conscience sont également suspendus ; sauf dans quelques cas rares, le malade est absolument étranger à tout ce qui se passe autour de lui. Cependant les fonctions organiques ne paraissent nullement troublées, la respiration un peu ralentie est régulière, le pouls conserve son rhythme habituel, les autres fonctions continuent à s'exercer régulièrement (1). De cette description nous concluons que ce qui paraît réclamer une explication dans l'état léthargique, c'est moins le sommeil profond ou les caractères physiologiques de celui-ci, que le phénomène qui l'accompagne ordinairement, je veux dire l'analgésie. Celle-ci n'apparaît qu'avec le sommeil profond, et celui-ci ne s'obtient pas facilement. Mais ce sommeil étant donné, l'analgésie peut naître ou spontanément ou par suggestion. Dans ce dernier cas elle s'explique, comme la catalepsie, par la violence de l'imagination. Celle-ci, comme on sait, peut, en effet, endormir la douleur ou la provoquer sans autre cause qu'elle-même. Ainsi surgissent de brusques et violentes souffrances dans les cauche-

(1) Barth, *op. cit.*, p. 66.

mars ; ainsi, sous le coup d'une violente émotion, un homme s'exposera à recevoir des coups sans les sentir. Pendant l'incendie de sa maison, un notaire travaille une nuit entière à sauver ses dossiers. Il marche les pieds nus sur des graviers, et ne sent ni les morsures du froid, ni celles des graviers. Ce qui tendrait à prouver notre théorie, c'est qu'on observe généralement que l'anesthésie dans l'hypnose est unilatérale, qu'elle ne porte que sur un membre, qu'elle est rarement générale, ou alors est très incomplète.

Quant à l'anesthésie spontanée, elle se rencontre rarement chez l'hypnotisé, ou bien alors elle apparaît chez un névropathe, chez les hystériques surtout. Or chez l'hystérique les phénomènes d'anesthésie ou d'hémi-anesthésie naissent en dehors de tout sommeil et de toute influence hypnotique. J'ai vu, en effet, percer avec de grosses épingles, pincer fortement le bras d'une hystérique parfaitement éveillée et consciente, nullement suggestionnée, sans qu'elle en éprouvât la moindre souffrance, ni subît le moindre tressaillement.

Et ce qu'on dit de l'anesthésie peut s'appliquer à l'hyperesthésie quand elle se rencontre dans l'hypnose. Elle s'explique même d'autant mieux dans cet état qu'il y a suspension des mouvements volontaires et que, par conséquent, rien ne vient entraver le fonctionnement organique. Donc rien de superstitieux n'apparaît dans la léthargie. Abordons sans plus tarder le côté difficile de l'hypnotisme, c'est-à-dire le somnambulisme.

3° *Le somnambulisme* (1). C'est, et nous l'avons déjà dit, le terme logique, la cause finale de toutes

(1) Cf. Lélut : *du Sommeil, des songes, du somnanbulisme.* — *Annales médic. psychol.* 2e série. T. IV. 1852. — Macario : même

les phases de l'hypnotisme, son dernier degré, son point culminant, sa note caractéristique, puisqu'on peut dans le somnambulisme produire au maximum tous les phénomènes de catalepsie, d'automatisme et d'anesthésie produits partiellement auparavant. Qu'est-ce donc que le somnambulisme ? On le peut définir un rêve avec exaltation de la mémoire, de l'imagination et de l'activité automatique des centres nerveux, en l'absence de la volonté spontanée et consciente. Cette définition convient aux deux espèces de somnambulisme qu'on a l'habitude de distinguer : le somnambulisme profond ou léger, selon qu'au réveil la perte de la mémoire, (l'amnésie), est plus ou moins complète. De plus, elle est justifiée par la description des phénomènes généraux que l'on observe chez le somnambule (1).

Voici, en effet, l'état général de ce dernier :

Le sujet, dit Barth, (2) endormi d'un profond sommeil s'agite, pousse quelques soupirs, puis tout-à-coup, sous l'influence d'une impulsion irrésistible, se lève, parcourt sa chambre et les localités environnantes, se livre à une série d'actes coordonnés exigeant plus ou moins le concours des sens. A le voir se diriger sans effort à travers mille obstacles, reconnaître les objets qu'il désire et s'en servir à propos, exécuter sans difficulté apparente les actes les plus minutieux, un observateur superficiel le croirait éveillé. Mais si

titre. Lyon 1857. — Maury : *du Sommeil.* — Barth : *op. cit.* chez lequel on trouvera une immense bibliographie.

(1) Cette distinction, utile peut-être pour se diriger dans les expériences applicables au sommeil profond, n'est pas absolue d'abord, ensuite n'a qu'une importance accidentelle lorsqu'il s'agit d'expliquer théoriquement le somnambulisme.

(2) P. 16.

on s'approche, on voit que ses yeux sont tantôt fermés, plus souvent ouverts et hagards; que sa physionomie est impassible et sans expression ; qu'il ne paraît ni voir ni entendre rien de ce qui est étranger à son rêve. Les excitations cutanées, la piqûre, la brûlure, le chatouillement, ne font sur lui aucune impression ; une vive lumière, un son éclatant, ne sont pas perçus davantage. Les obstacles qu'on lui suscite l'arrêtent d'abord, mais il cherche à les tourner et il réussit avec une adresse extraordinaire. Essaie-t-on de le maintenir par la force, il résiste et se débat avec une vigueur qui étonne ; si on prolongeait la contrainte, on provoquerait un accès convulsif. Le laisse-t-on aller, il reprend son rêve où il l'avait laissé, ou change brusquement d'idée et semble obéir à une impulsion nouvelle. La crise achevée, il retourne à son lit, se recouche paisiblement et retombe dans l'immobilité du sommeil normal. Il s'éveille à l'heure accoutumée et ne conserve à son réveil aucun souvenir de ce qu'il a fait. Voilà l'accès de somnambulisme spontané, tel qu'on a l'occasion de l'observer dans les cas ordinaires.

Au *point de vue physique*, il n'y a pas de différences sensibles entre l'état du somnambule et celui d'une personne éveillée (1).

Au *point de vue physiologique*, ce qui caractérise le somnambulisme, c'est la déséquilibration des fonctions. La preuve de la dissociation des fonctions cérébrales se tire des observations suivantes, qui nous expliquent en même temps les anomalies de cet état.

« Dans le somnambulisme, dit Maury, comme dans l'état déterminé par l'inhalation des anesthésiques, les

(1) Cf. Brulard, p. 54-55.

facultés particulières de sentir et de penser, comprises dans la sphère de la sensibilité générale et de l'intelligence, sont désunies, en sorte que telles sensations, telles opérations de l'esprit, peuvent être effectuées et d'autres rester abolies. »

Cette désunion, cette déséquilibration des diverses fonctions, rend compte des bizarreries du somnambulisme ; elle permet de comprendre aussi pourquoi il n'y a pas deux somnambules qui se ressemblent absolument. Voici les principales modifications qu'elle entraîne.

Si on étudie d'abord l'état des sens, on a beaucoup de peine à le définir ; chez la plupart des somnambules, il ne sont ni absolument fermés, ni absolument ouverts ; en d'autres termes, parmi les impressions extérieures, le somnambule en perçoit quelques-unes, *mais seulement celles qui sont en rapport avec l'objet de son rêve.* Le sens de la vue est celui qui présente cette dissociation au plus haut degré ; les yeux grands ouverts sont fixes, les pupilles dilatées, on peut croire la vision abolie, et de fait la plupart des objets ne font aucune impression ; une lumière, même vive, n'est pas aperçue.

En revanche, le somnambule, quand il est pris du désir d'écrire, sait fort bien reconnaître les menus objets, plume, papier, encre, dont il a besoin. Il semble même parfois jouir d'une acuité visuelle bien supérieure à celle qu'il possédait pendant la veille, et cette hyperesthésie de la vue (que nous retrouvons dans le somnambulisme provoqué), lui permet quelquefois d'accomplir de véritables tours d'adresse.

Les mêmes remarques s'appliquent au sens de l'ouïe chez le somnambule. Un bruit accidentel, quand il n'est pas trop violent, le laisse impassible; si on l'appelle par son nom, si on prononce des paroles en rapport avec l'ob-

jet de son rêve, on parvient quelquefois à éveiller son attention et même à détourner son activité dans une voie nouvelle. Si la notion de l'heure paraît exister chez ces malades, avec une précision qui tient du prodige, c'est parce que leur oreille très aiguisée entend sonner l'horloge à une distance très considérable.

Le sens de l'odorat, celui du goût, sont rarement mis en activité dans les rêves somnambuliques. C'est ce qui explique pourquoi les observateurs les ont trouvés obtus. Des plumes brûlées sous le nez, un flacon d'ammoniaque débouché, n'exercent que rarement une influence sur le somnambule ; mais il est probable que si l'exercice du goût ou de l'odorat était nécessaire à l'accomplissement de sa fantaisie, ces deux sens feraient preuve de la même acuité, de la même finesse que les autres.

Le sens du toucher, dont nous n'avons rien dit encore, est peut-être le plus étrangement modifié de tous. L'hyperesthésie tactile est constante chez les somnambules. Ils reconnaissent dans l'obscurité les moindres détails des objets, et semblent parfois distinguer les obstacles sans les toucher, par la sensation de plus grande résistance de l'air. Cependant ils sont insensibles à toutes les excitations cutanées, à la piqûre, à la chaleur et au froid. On en a vu se plonger dans l'eau en plein hiver et traverser, sans s'éveiller, une rivière à la nage. Mais, si on y réfléchit, l'exagération du tact avec abolition de la sensibilité cutanée chez le somnambule est en rapport avec la dissociation analogue que présente l'exercice des autres sens ; tous *ces phénomènes de même ordre procèdent de la concentration nerveuse qui fixe toutes les facultés de l'individu sur un objet unique, et supprime toutes les percep-*

tions qui n'ont pas de relation directe avec cet objet.

L'innervation motrice n'est guère moins exaltée chez le somnambule que l'activité sensorielle, et ses mouvements témoignent de cette exaltation. Il coordonne les actes les plus compliqués, franchit les obstacles les plus difficiles avec une agilité, une souplesse et une force qui ont fait l'étonnement de tous les observateurs. Mais si on vient à le toucher, à le gêner quelque peu dans la liberté de ses mouvements, il se manifeste souvent une rigidité des membres qui témoigne de l'excitation morbide à laquelle le malade est en proie.

Dans le fonctionnement de l'intelligence, nous allons trouver les mêmes disproportions, les mêmes lacunes, que dans celui des sens ; et il n'y a pas lieu d'en être étonné si le somnambulisme n'est, comme nous l'admettons avec Maury, *que l'exagération du rêve.*

Une exaltation extraordinaire de la mémoire, tel est le premier fait qui domine tous les autres. La mémoire retrace au somnambule ses préoccupations, ses passions, les évènements gais ou tristes de sa vie ; en même temps, selon la remarque de Lélut, elle lui représente, avec bien plus de vivacité qu'à l'état de veille, la situation et les rapports des objets qui lui sont familiers. Cette extrême perfection de la mémoire des faits et de la mémoire des lieux chez le somnambule, nous permet de comprendre comment *il reproduit parfois avec une fidélité surprenante les faits de la vie réelle qui ont fait impression sur son esprit*, et comment il se dirige dans ses pérégrinations nocturnes, exécutant, presque sans le secours des sens, mille exploits dont il serait à peine capable dans l'état de veille.

L'imagination non moins surexcitée que la mémoire

transforme dans l'esprit du somnambule *les souvenirs en faits actuels*. De là, l'extrême violence des impulsions automatiques qui prennent le caractère impassible et en quelque sorte fatal des mouvements réflexes. Le somnambule agit sous la pression des faits, et ses actes les plus extraordinaires en apparence ne sont que des réactions instinctives. Mais là ne se borne pas le rôle de l'imagination surexcitée ; selon l'ingénieuse remarque de Maury, elle transforme les *conceptions en perceptions* : par elle les images nées du souvenir sont métamorphosées en impressions sensorielles vivantes. Un malade de Mermet écrivait une lettre sans s'apercevoir qu'après chaque ligne on lui retirait la page commencée ; il relisait ensuite sur le dernier feuillet qui ne portait que sa signature et corrigeait cette page blanche comme s'il avait eu sous les yeux sa lettre entière ; évidemment, il la voyait par le souvenir, et l'imagination lui représentait les caractères comme s'ils se fussent peints sur la rétine.

Ces diverses sortes de dissociation peuvent se réduire à deux classes de somnambulisme.

Dans un premier degré, qui s'observe en dehors de tout état morbide chez beaucoup d'individus nerveux, il y a simplement exagération des mouvements instinctifs (ou réflexes pour mieux dire) qui se produisent durant le sommeil physiologique. De même que tout homme endormi retire sa main quand on le pique, chasse une mouche posée sur son visage, et répond machinalement à son nom qu'on prononce à haute voix, ainsi le névropathe noctambule obéissant aux incitations de son rêve sort de son lit pour commencer un voyage imaginaire, répond à des interlocuteurs chimériques, ou frappe aveuglément les ennemis dont il se croit menacé.

A celui-ci pourra succéder un autre état plus complexe, quoique se rattachant aux-mêmes causes physiologiques, et par suite, explicable de la même façon par les mêmes théories.

Il se relie par d'insensibles graduations à la forme précédente, mais il s'en distingue par la coordination beaucoup plus parfaite des actes pendant l'accès, et par l'amnésie au réveil, qui est beaucoup plus constante que dans la première variété.

Les malades de cette espèce ont des accès prolongés pendant lesquels ils accomplissent souvent une série d'actes coordonnés, parfaitement logiques, et se montrent même capables d'un certain degré de discernement et de volonté pour tourner les obstacles qu'on leur oppose.

Il est difficile de classer les actes de somnambulisme ; cependant, on peut, en s'attachant aux formes les plus tranchées, distinguer un certain nombre de variétés d'après la systématisation du rêve.

Les uns reproduisent pendant leur sommeil les actes de leur profession, ceux qui remplissent leur vie journalière et dont ils ont l'habitude inconsciente ; les faits ce ce genre sont les plus nombreux, sinon les plus frappants. Les actes du somnambulisme dépendent alors beaucoup du degré de culture intellectuelle et des préoccupations ordinaires de l'état de veille.

Quoi qu'il en soit de ces variétés physiologiques du somnambulisme au *point de vue psychologique*, la différence est radicale entre un somnambule et un homme éveillé. Dans le somnambulisme le plus parfait, c'est-à-dire chez l'hystérique qui est susceptible de l'exercer sous sa forme la plus compliquée, la malade qui paraît jouir de ses facultés est absolument privée de volonté ; ce n'est plus une créature humaine

responsable de ses actes, c'est un automate obéissant et complètement soumis à l'autorité de l'expérimentateur. Elle devient une brute inconsciente, ayant par suite de l'exercice antérieure de sa raison un champ d'actions plus vaste que celui de l'animal, mais les exerçant comme lui d'une façon quasi-automatique.

Cet automatisme cérébral n'a rien qui répugne à la saine philosophie. Il est même un *confirmatur* des doctrines sur l'origine des idées. Le siège de l'imagination est, en effet, le cerveau. Or, celui-ci est frappé par l'image sensible, comme est frappée la bande métallique par le son qui fait vibrer la plaque du phonographe. D'autre part, on ne saurait ébranler une particule de cette masse vivante et vibrante, sans que l'ébranlement ne se communique plus ou moins aux autres parties. Cette connexion des images sur un point donné s'explique mieux encore depuis tous les remarquables travaux qui ont paru sur les localisations cérébrales. « Qu'un centre nerveux, dit Brown-Séquard, soit normalement surexcité, il pourra réagir sur d'autres centres en connexion avec lui, soit en les excitant à leur tour (par dynamogénie), soit en les frappant d'une sorte de stupeur (par inhibition). Or, que l'on suppose l'activité de la mémoire et de l'imagination, déjà si manifeste dans le rêve ordinaire, portée à une puissance encore plus haute, cette activité se communiquera aux centres moteurs et engendrera non plus seulement des images, mais *des actes en rapport avec les conceptions évoquées par ces images* : on aura le somnambulisme ou rêve en action. Que l'excitation soit d'un degré plus forte, elle aura pour résultat de réveiller non seulement la motilité, mais les organes des sens ; en même temps la sensibilité géné-

rale pourra être complètement anéantie. On aura alors ce paradoxe étrange d'un somnambule qui distingue dans une obscurité presque complète les moindres objets relatifs à son rêve, qui donne maintes preuves du toucher le plus délicat, et qui ne sent ni les piqûres ni aucune des excitations cutanées par lesquelles on s'efforce de le réveiller. Encore un degré de plus, et le sujet agira, parlera ; mais la volonté consciente demeurant paralysée, il ne sera qu'un automate livré sans défense aux impulsions sensorielles (1). A ces caractères généraux du somnambulisme naturel s'adjoint dans l'hypnose l'aptitude à subir la suggestion. Le sujet hypnotisé est apte, en effet, à recevoir et à exécuter aussi bien pendant le sommeil qu'à l'état de veille, toutes les suggestions, les plus simples comme les plus compliquées, les plus mystiques comme les plus immorales (2).

Voici quelques exemples quasi classiques de suggestions. L'influence de l'imagination dans le domaine de la sensibilité générale est trop connue pour que personne en puisse être surpris. Au gré de l'expérimentateur, le sujet a froid, a chaud, a mal à la tête, est pris d'une irrésistible envie d'uriner ou d'aller à la garde-robe.

Les suggestions les plus simples et les plus faciles à répéter sont celles qui s'adressent aux sens : on peut provoquer chez le sujet en somnambulisme toute espèce d'hallucinations ou plutôt d'illusions sensorielles.

On dit à une de ces malades : « Regarde ce bel oi-

(1) Barth, *op. cit.* p. 10-11.

(2) Cf. Bernheim : *de la Suggestion dans l'état hypnotique.* — Liégeois : *de la Suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit civil et criminel.* Paris, 1884, etc.

seau que je tiens sur mon doigt. » Elle ne le voit pas d'abord, mais si on insiste, en faisant le geste voulu, aussitôt elle le voit, le prend, le caresse. On lui fait remarquer qu'il a un gros bec comme un perroquet et va la mordre, elle le rejette en poussant un cri d'effroi. Elle le voit si réellement que sa pupille, par une accommodation instinctive, se dilate quand l'oiseau s'éloigne et se rétrécit quand il se rapproche. On feint d'entendre la voix de quelqu'un dans la chambre voisine ; si c'est une personne que la malade connaisse, elle l'entendra aussitôt; bien mieux, elle lui répondra, et souvent cette conversation sera la répétition textuelle d'une conversation tenue avec la même personne plus ou moins longtemps auparavant.

On donne au sujet un verre vide, en lui disant qu'il est plein d'excellent bouillon ; elle en reconnaît aussitôt l'odeur et le goût et elle boit avec délices. Au lieu d'un verre vide, on peut lui donner un verre plein d'eau salée ou vinaigrée; avec un peu d'insistance on lui persuadera que c'est du sirop de groseille et elle l'avalera avec tout autant de plaisir.

Une expérience très élégante, que le professeur Charcot répète volontiers à ses cours, consiste à suggérer au sujet, toujours sur du papier blanc, un carré rouge. Quand elle s'en est bien persuadée, bien imprégnée en quelque sorte, on enlève brusquement la feuille et on la remplace par une autre. Le sujet y voit un carré vert. Si on s'est d'abord servi du bleu, il accusera la sensation du jaune orangé, et ainsi de suite, indiquant toujours et sans s'en douter la couleur complémentaire. Quand il s'agit d'une couleur que la malade, souvent affectée de daltonisme hystérique, ne voit pas à l'état normal, elle la signale comme grise ou noire selon qu'elle est claire ou foncée. Ainsi l'expérience

réussit rarement avec le jaune, parce que peu d'hystériques ont la notion du violet.

Une remarque qu'il me semble très important de faire au point de vue de l'explication psychique de ces phénomènes, c'est l'observation de Charles Ferré. Cet auteur, l'un de ceux qui se sont le plus occupés des suggestions sensorielles, s'est attaché à montrer qu'il ne s'agissait pas d'hallucinations proprement dites, mais d'illusions, c'est-à-dire, non d'images conçues, mais de *sensations transformées*. Il en a donné des preuves intéressantes. Si on prend une feuille de papier blanc et si on suggère à la malade qu'il y a sur cette feuille un carré rouge, elle le voit aussitôt; si maintenant, sans détourner son attention, on interpose un prisme devant l'un de ses yeux, ou si on trouble la convergence des axes visuels en pressant latéralement sur l'un des yeux, la malade voit deux cartes rouges. Ce n'est donc pas une image virtuelle qui s'était formée dans son cerveau, c'est l'impression réelle faite sur sa rétine par le papier blanc qni est transformée par le sensorium.

Autre preuve non moins frappante : si, toujours sur la même feuille de papier blanc, on suggère à la somnambule l'idée d'un portrait, de la photographie d'une de ses amies par exemple, et si, en ayant soin qu'elle ne vous voie pas, on renverse la feuille en sens opposé elle verra le portrait la tête en bas sans jamais se tromper. On peut varier ainsi l'expérience : avoir trente morceaux de carton pareils et suggérer le portrait sur l'un d'eux qu'on a marqué d'avance d'un signe imperceptible ; les mêler ensuite, la malade retrouve sans peine le soi-disant portrait parmi tous les autres cartons semblables ; preuve que sa rétine hyperesthésiée a saisi les inégalités du grain du papier dont

son imagination fait le contour d'un dessin. (Ballet)

L'hypnotisé s'imprègne si profondément de ces suggestions qu'il fait siennes les volontés de l'opérateur, et qu'il s'attribue toute la responsabilité des actes commandés par un autre. Il voit, entend, raisonne, par l'intermédiaire de l'expérimentateur qui peut lui suggérer tout ce qu'il veut. Cependant il ne faut rien exagérer : pour arriver à cette exécution parfaite, automatique, un entraînement préalable est nécessaire, il est besoin d'un dressage spécial. Encore est-il rare de rencontrer un somnambule qui exécute entièrement toutes les suggestions pendant et après le sommeil. Dans l'exécution des suggestions à l'état de veille, il y a souvent beaucoup plus d'hésitation, d'indétermination, qu'on ne le croit et qu'on ne le dit trop souvent.

C'est évidemment sur ce terrain de la suggestion que nous nous trouvons en face des plus grosses difficultés philosophiques et morales. Pour plus de clarté, j'essaierai de les résoudre dans une série de questions successives.

C. Trotin,
Professeur à la Faculté de Théologie de Lille.

(*A suivre*).

LA CHAPELLE PONTIFICALE

AU XIVe ET AU XVe SIÈCLE

I.

Sous le titre général de *Bausteine für Musikgeschichte* (1), M. Fr. X. Haberl, un des rédacteurs du chant liturgique officiel édité par le libraire Pustet de Ratisbonne, a récemment entrepris une série d'études biographiques sur les principaux musiciens du Moyen Age et de la Renaissance. Le premier auquel il a voué son zèle et ses recherches est un chanoine de Cambrai, *Guillaume du Fay*, longtemps chantre de la cour pontificale et compositeur des plus distingués. M. Haberl, après une courte introduction où il indique les livres imprimés qu'il a consultés pour son travail (p. 1-5), examine et discute, dans une première partie, (p. 6-52) les renseignements biographiques et bibliographiques imprimés jusqu'à présent sur G. du Fay ; dans une seconde partie (p. 53-115), il donne le résultat de ses intéressantes découvertes dans les *Archives secrètes du Vatican*, dans les *Archives d'Etat* (établissement fondé, *piazza Firenze*, par les envahisseurs

(1) En sous-titre : I. *Wilhelm du Fay*. — Leipzig, Breitkopf et Härtel, 1885 ; in-8° de 134 pp. de texte et 16 pp. de musique. — Parmi les écrivains français ou belges les plus ordinairement cités dans cet ouvrage, nommons MM. Fétis, Morelot, de Coussemaker, Houdoy. — Il a été mis à contribution par notre cher disciple, M. le Dr L. Salembier, dans son *Petrus de Alliaco*, p. 87.

de Rome en 1870), dans les *Archives de la Chapelle Pontificale* au Vatican, dans les *Archives de Saint-Pierre* (à la sacristie de la Basilique), dans la *Bibliothèque du lycée musical* et dans la *Bibliothèque de l'Université* de Bologne, enfin dans les *Archives du chapitre de Trente.*

Je ne prétends pas refaire ici la biographie de Guillaume du Fay : quoique curieuse, elle ne pourrait guère être agréable qu'à mes lecteurs du diocèse de Cambrai. Je préfère me servir de la seconde partie de l'ouvrage de M. Haberl pour donner, sur la *Chapelle Pontificale* au XIVe siècle et au XVe des renseignements plus étendus, intéressant la Belgique et la France, et faisant connaître tout à la fois une institution renommée, des archives fameuses et un livre estimable (1).

II.

« La chapelle pontificale, comme institution particulière au Chef de l'Église Catholique, se forme à

(1) Ce livre n'est pourtant pas exempt de petites erreurs regrettables. L'une des plus fâcheuses est d'avoir pris l'expression française de *canone de céens* (chanoine de céans), dans l'épitaphe de la mère de G. du Fay, soit pour une faute de lecture, soit, ce qui est plus énorme encore, pour l'équivalent de *chanoine de Lens*, car M. Haberl a trouvé, dans les Atlas et Manuels de géographie, « un *Lens* au sud-ouest de Mons, au nord-ouest de Cambrai. » (p. 36). Ce serait bien ici le cas de lui dédier un de ces points d'exclamation dont il est si prodigue, et d'en appeler à l'ombre de Gœthe qu'il cite volontiers. Ailleurs, il prend le nom très français de *Grosseteste* pour une « forme italienne » (p. 69). Dans notre étude, nous rectifierons plus d'une fois, quand il y aura évidence ou grande probabilité, l'orthographe des noms cités par lui ; nous traduirons aussi, dans les mêmes conditions, plusieurs des noms latins qu'il a recueillis dans son ouvrage d'ailleurs très érudit.

Avignon, séjour de la papauté de 1309 à 1377, d'éléments français, à la manière française, selon le goût français ; et, même après le retour à Rome, elle fut maintenue dans les mêmes formes, sans doute avec de fréquents changements de personnes et de nationalités, jusqu'à la fin du XVIe siècle ; depuis lors les italiens obtinrent et conservèrent le droit exclusif d'être membres de la chapelle pontificale. Cette chapelle suivait les Papes dans leurs longs voyages ; et à Rome elle célébrait l'office divin et chantait la messe, tous les jours, dans les sanctuaires attenant aux diverses résidences pontificales : au Vatican, à Saint-Pierre, à Saint-Jean de Latran, aux Saints-Douze-Apôtres, plus tard à Saint-Marc, etc. C'est sous le pontificat de Sixte IV (1471-1484) que la chapelle du Vatican appelée *Sixtine*, si merveilleusement décorée plus tard par Michel-Ange, servit régulièrement aux offices chantés par la *cappella pontificia* qui prit de-là son nom vulgaire de *Chapelle Sixtine*, et dont les membres possédaient les droits et privilèges de *familiares et commensales* du Pape, quoiqu'ils n'intervinssent, pour chanter pendant les repas pontificaux, que dans des circonstances extraordinaires et à certains jours de fête » (p. 71-72).

Ce passage de M. Haberl donne une notion générale assez exacte de la célèbre institution dont nous allons examiner d'un peu plus près l'existence à l'époque si troublée des conciles de Pise, de Bâle, de Constance et de Florence.

Le plus ancien document de la Chapelle Sixtine qui contienne des indications biographiques sur les chantres pontificaux est du 3 novembre 1389 ; c'est un décret de nomination de « venerabilis vir Henricus de Latunna, » chanoine de Sainte-Croix de Liège, « cum

libertatibus et franchigiis et immunitatibus quibus ceteri alii capellani cantores et familiares hic et ubilibet potiuntur et gaudent, ac potiri et gaudere soliti sunt et debent. » La même année, apparaît Gille de Lens, chanoine de Saint-Jean de Liège, investi de la cure de Hardelenges au même diocèse ; en 1390, le ténor Henri Tulpin, chanoine de Tongres, pourvu de la cure de Gorsem, toujours au diocèse de Liège ; en 1409, encore un liégeois, « Nicolaus olim Simonis (1). »

Les Français font leur entrée en 1412, avec le pape Jean XXIII : c'est d'abord Pierre Lair, clerc du Mans (1412) ; puis Jean Pèlerin, clerc de Luçon (*id.*) ; Jean Lebonera, « alias Hassoas, » prêtre de Tournai, qui a juré « se ne velle recedere non habita licentia » (1416); Mathieu Thoroute, « alias Bruyant, » curé de Binches et annexes au diocèse de Cambrai, nommé ténor « vive vocis oraculo de speciali gratia » (1417) ; Mathieu Hannelle, prêtre et recteur en partie de l'église paroissiale de Veulles au diocèse de Rouen, (antérieurement à 1418) ; Bertauld Daussi, ténor, prêtre de Beauvais, puis chanoine de Reims et curé de Saint-Pierre d'Évreux (1418) ; Jean Delesme, prêtre du Mans (*id.*) ; Jean Boulanger, diacre puis chanoine de Reims (*id.*) ; Jean Luce (ou Hansloci) clerc de Rouen (*id.*) ; Jean Redois, ténor, diacre de Tournai (*id.*) ; Jean de Carnin, chanoine de la collégiale de Saint-Pierre de Lille (*Insulen.* et non pas *Justilen.* comme écrit M. Haberl) *id.* ; Pierre de Fontaine, prêtre de Rouen, chanoine de Saint-Hermès au diocèse de Cambrai (1420) ; Jean Doré, du diocèse de Rouen, (*id.*) ; Toussaint de la Ruelle, chanoine de Noyon

(1) Les dates que nous indiquons sont celles de la première mention de chaque personnage dans les documents de M. Haberl.

et de Saint-Omer (*id.*) ; Richard Bellengues, prêtre, chanoine de Ligny au diocèse de Toul, curé de Saint-Willibrord au diocèse de Cambrai (1422) ; Gilles Lenfant ou Flanel, chanoine d'Arras, curé d'Élesmes au diocèse de Cambrai, puis curé d'Anneville au diocèse de Rouen (*id.*). Bien que leur diocèse ne soit pas indiqué, on ne peut hésiter à compter parmi les franco-belges de la chapelle pontificale François Gousserat, « canonicus Neocastren. » (1417), Porthenard (1418), Adrien Reinier (*id.*), Étienne Channelle (*id.*), Jean Dornart (*id.*), le moine Jean « de Comeriaco » (*id.*), Guillaume Legrand ou Lemacherier (1419), Jean de Risch (*id.*), Jean de Saint-Paul (*id.*), Vincent Lefèvre ou Leclerc (*id.*), Justot le Parisien (1422), Philippe Foliot (1424), Nicolas Faguet (1425), Pierre Lécuyer (*id.*).

Dans cette période de 1389 à 1425, en dehors de ces français, presque tous du Nord, et de ces belges, je ne vois que cinq ou six personnages à qui l'on puisse attribuer avec un peu de probabilité une autre nationalité. C'est donc que l'art musical, tel qu'on le pratiquait alors parmi nous, l'*ars nova* ou la nouvelle *manière*, « manerus, » comme l'appelait Adam de Fulda, était fort agréé à la cour pontificale; et que les voix de nos compatriotes passaient pour les plus capables d'en faire valoir tous les avantages.

D'ailleurs, en 1378, un évêque de Cambrai, Robert de Genève, était devenu antipape sous le nom de Clément VII ; et, malgré l'irrégularité de cette situation, il avait fort bien pu ménager à ses anciens diocésains un nouveau débouché pour leur science et leurs aptitudes musicales. L'un de ses plus illustres successeurs à Cambrai, le cardinal Pierre d'Ailly, avait exercé, à partir de 1396, une action extrêmement puissante dans

l'Église entière, particulièrement dans les conciles de Pise et de Constance ; et nul ne saurait douter qu'il n'ait continué de tout son pouvoir le mouvement commencé par le cardinal Robert.

Un fait remarquable, arrivé en 1425, justifie entièrement cette opinion. Le 9 janvier de cette année, Gilles Lenfant, chantre pontifical, se prépare à partir pour la France. « in servitium camere apostolice. » Il est de retour au mois de juin, ramenant de Cambrai l'honorable Nicolas Grenon, prêtre, chanoine prébendé de Tenremonde, recteur et chapelain perpétuel des chapellenies fondées à l'autel de Saint-Jean-Baptiste en l'église d'Esnes, diocèse de Cambrai, et à l'autel de la Sainte-Trinité en la cathédrale de Cambrai. Grenon lui-même amène avec soi quatre enfants de chœur dont il est le maître et l'instructeur : Etienne de Heldenghem, Jean Ronghe, Jean Viet et Barthélemy Poignare.

Au mois de septembre 1426, les « cantores parvi » sont au nombre de six : Guibert Guitlet (ou Netlet) et Pierre Careton leur ont été adjoints. En décembre 1427, B. Poignare, clerc d'Arras, devient chantre ordinaire ; mais ses jeunes compagnons disparaissent avec leur maître qui sans doute les reconduit à Cambrai : les Italiens, au dire de M. Haberl, estimaient peu les voix d'enfants.

Cependant de nouveaux ténors sont entrés en fonctions depuis 1425 : ce sont Jean Vincenot (1426), Jean Dupassage (*id.*), Gautier Libert (1428), Jacques Robaille (*id.*), Guillaume du Fay, bachelier en droit, chapelain de Saint-Fiacre de Laon, de Saint-Géry de Cambrai, de Saint-Jean-Baptiste « de Novinantoninoso » au diocèse de Laon, plus tard chanoine de Cambrai (*id.*) ; Gilles Laurry, acolyte de Tournai, chapelain de l'autel de Sainte-Marie-Madeleine en l'église de Saint-Piat à

Seclin, diocèse de Tournai (1431) ; Jean de la Croix (ou Monami) sous-diacre de Tournai, chanoine prébendé de Saint-Géry de Cambrai, puis de Laon et de Saint-Pierre de Lille (*id.*) ; Jacques Ragot, prêtre d'Arras, chapelain de Saint-Nicaise à la cathédrale de Cambrai (*id.*) ; George Martin, prêtre de Tournai, bénéficier de Trévise (*id.*) ; Jean Brassart, chapelain des autels de Saint-Nicolas en l'église Saint-Jean de Liège, et de N.-D. et Saint-André au Vieux-Chœur de la cathédrale de Liège (*id.*) ; Guillaume de Malbecq (*id.*) ; Jean Milet (*id.*) ; Richard Herbare 1432 ; Jean Marcille (*id.*) ; Clément Herbert (*id.*) ; Jean Postel, (1435).

Or, cette période décennale de 1425 à 1435, pendant laquelle les chantres pontificaux sont environ une douzaine (1) et souvent moins, ne nous offre, en comparaison d'une si grande abondance de français, qu'un espagnol et quatre ou cinq italiens. La prépondérance de notre art musical est donc restée la même.

En 1435, le pape Eugène IV, élu en 1431, veut renouveler l'essai des voix d'enfants dans sa chapelle. Il fonde à Florence une école où l'on entre de 10 à 15 ans, et où l'on apprend la grammaire, le chant et le service de l'autel. C'est fort probablement de là que sortent, en octobre 1437, quatre enfants qu'on voit associés aux musiciens pontificaux, et qui sont simplement désignés par leurs prénoms : Guillaume, Pierre, Jean et Louis. Mais cette seconde tentative échoua comme la précédente ; graduellement le chœur d'en-

(1) Ajoutons à leur compagnie Jean *de Equis*, prêtre de Bayeux, bachelier en droit, sonneur et serviteur de la chapelle pontificale, (*id.*) ; Godefroid Diebier et Pierre Fabri, clercs de Liège, gardiens de la crédence pontificale (*id.*) ; Mathieu Petri, prêtre de Toul, clerc des cérémonies (*id*) : Gislebert Overal, Jean le Comte et Jacques de Beaufort, chapelains (*id.*) ; Jean Pigauche, gardien des ornements et joyaux de la chapelle (*id.*).

fants diminua et disparut totalement en 1441, par l'agrégation des jeunes clercs, devenus grands, au groupe des chantres ordinaires. Cependant de nouveaux privilèges avaient été accordés à la maîtrise de Florence par une bulle de 1439, mais c'en fut fait pour toujours, semble-t-il, de l'idée d'introduire des enfants dans la chapelle pontificale.

Reprenons la série des chantres à partir de 1436 où nous constatons l'arrivée de Gérard le Gay, d'André « de Francomonte, » de Jean Hurtault et de Pierre Breedkop ou Grosse-Tête ; celui-ci devint chanoine de Besançon, et il était au chœur de l'église Saint-Etienne, le 14 septembre 1458, quand, après l'exécution de l'antienne *O quanta exultatio*, à l'offertoire, Guillaume du Fay, présent à la messe, déclara « que cette antienne n'était pas du 4e ton, comme quelques-uns le prétendaient, mais bien du 2e. » Un autre chanoine de Besançon, Hugues Foulan, apparaît en 1437 comme chantre chapelain, abréviateur des lettres apostoliques et notaire de la chambre apostolique.

En l'année 1438 arrive Rodolphe Guéroult (ou Mirelibra) et en 1439 Clément Lagache, évidemment deux français ; c'est toujours au même élément qu'appartient la prépondérance, et en dehors de lui les recrues musicales restent extrêmement rares à la cour du Pape.

Après 1442, les recherches de M. Haberl ont un caractère plus bibliographique que biographique ; elles ne nous fournissent plus de données régulières sur le recrutement et le fonctionnement de la chapelle pontificale. Toutefois quelques détails intéressants sont encore à relever dans son inventaire des manuscrits de la Sixtine, de Bologne et de Trente.

A la Sixtine, il nous indique des compositions manuscrites de Jean Wreede de Bruges, de Gaspar Wer-

beke, de du Fay, de Vincenet, d'Eloy, de Régis, de Caron, de Vincent Faugues, d'Ockeghem ; pas un seul italien, je crois, n'y est cité.

A Saint-Pierre de Rome, on conserve des messes et motets de Josquin Desprès, de P. Caron, de G. du Fay, de Loyset Compère, et d'un ou deux italiens probablement.

A Bologne, sur une cinquantaine de compositeurs, il y a sept ou huit anglais, environ vingt-cinq français et autant d'italiens : la proportion de ceux-ci augmente, on le voit, en dehors de la cour pontificale.

A Trente, les franco-flamands, parmi lesquels Simon de Lille, reprennent tout leur avantage ; ils sont une trentaine contre une dizaine d'anglais et une demi-douzaine d'italiens. Assurément ces statistiques ne sont pas très précises ; mais leurs résultats généraux sont considérables et montrent bien quelle puissante influence l'art du Nord exerça, du XIVe au XVIe siècle, dans le Midi de l'Europe.

III

Le nombre des chantres pontificaux n'était pas fort considérable : sept accompagnent le Pape Martin V de Constance à Genève, en 1418 ; on leur en associe cinq autres la même année. Il y en a quinze en 1420, quatorze en 1421, douze en 1422, dix en 1425 et les enfants de chœur en plus, neuf et les mêmes enfants en 1426, neuf et six enfants en 1427, onze en 1428, quatorze en 1431, cinq seulement en 1433, huit en 1434, douze en 1435 et en 1436, douze et deux enfants en 1440, etc. La réduction extraordinaire de leur nombre, à la fin de 1433 et 1434 tient certainement aux conditions plus que difficiles alors traversées par la Papauté :

Rome agitée puis conquise par des factieux, le Pape chassé, le concile de Bâle en opposition avec lui, le trésor pontifical entièrement épuisé. Les changements, les vacances, les départs définitifs, sont fréquents, à en juger par les pièces comptables rapportées par M. Haberl ; mais il semble qu'on se soit efforcé de maintenir habituellement un chœur de douze chantres apparemment divisés en quatre parties, avec deux ou trois aspirants.

On n'y voit pas de *maître de chapelle* proprement dit, mais des ténors ou *ténoristes*, des *contre-ténors*, et à deux reprises des enfants de chœur avec leur maître et instituteur ; pas une seule allusion à des *soprani* artificiels.

Ordinairement les chantres sont prêtres, ou du moins dans la cléricature ; très peu, si même il y en a, sont simplement laïques. Ils doivent subir une épreuve, être *reçus*, et ensuite nommés ou *admis*. Ce n'est que par une faveur extrêmement rare qu'ils sont acceptés sans épreuve, *de speciali gratia*. Ils prêtent, à leur entrée, le serment de ne pas s'éloigner sans permission. Ils sont ordinairement soumis à l'autorité d'un évêque, le *vicecamerarius*, qui dresse la liste sur laquelle le trésorier pontifical leur paie leurs émoluments. Ils sont, en 1423, locataires d'une maison dont la cour pontificale supporte la dépense. Quand il s'élève des plaintes contre eux, par exemple celle d'une certaine Mariona qui, en 1426, réclame un lit naguère prêté par elle à un chantre qui vient de mourir, ils sont justiciables de l'*auditor cameræ apostolicæ*.

Leur salaire mensuel leur est ordinairement payé d'avance. Il varie, suivant leur mérite ou suivant le temps qu'ils ont déjà passé dans la chapelle. Ils débutent ordinairement par 2 florins d'or de *camera ;* et

ils montent successivement à 2 1/2, à 3, à 4, à 5, même à 6, sans jamais dépasser ce dernier chiffre qui, du reste, ne fut plus accordé à personne dès que le règlement dressé à l'avènement du pape Eugène IV eût uniformisé le système des pensions, accordant 5 florins à tous les chantres également, et 2 florins 1/2 à chaque enfant de chœur. Leurs frais de voyage à la suite du Pape leur sont soldés à part. Ils ont parfois aussi quelques gratifications, à l'occasion du Carême, de la Semaine Sainte, des fêtes de Noël, etc.

Pour ses quatre enfants de chœur et pour lui-même, N. Grenon reçoit mensuellement 18 florins d'or ; quand il en a six, il reçoit 25 florins ; le traitement de chaque enfant est régulièrement de 2 fl. 1/2, de sorte que le traitement du maître se décompose ainsi : 5 florins comme chantre, et 5 comme instituteur.

A ces émoluments s'ajoutent les revenus, certainement peu considérables en ces temps de guerres et de calamités publiques, que les chantres-chapelains tirent de bénéfices mis à leur disposition par le Saint Siège, avec dispense des annates, de la résidence et autres charges accoutumées. Des lettres testimoniales leur sont délivrées dans ce but par le chancelier ou le vice-chancelier de la cour pontificale, et adressées aux chapitres, aux évêques, aux prélats intéressés à l'observation exacte de la discipline bénéficiaire. Les seules distributions quotidiennes ou manuelles sont refusées à ces chantres ; pour tout le reste, ils le perçoivent intégralement, en personne ou par procureur, lors même qu'ils n'auraient pas personnellement pris possession de leurs prébendes.

Une lettre testimoniale du 8 février 1438, rend ainsi raison de cette exemption : « Ratio juris exigit ut qui servitiis generalis Ecclesiæ insistunt, tamquam resi-

dentes in ecclesiis in quibus beneficia obtinent, beneficiorum suorum ecclesiasticorum recipiant cum integritate proventus (1). »

La modicité et l'incertitude de ces revenus justifient pour les chantres comme pour les autres clercs de ce temps-là, le cumul des bénéfices et des pensions, usage facile sans doute à transformer en abus et justement réprimé par la législation postérieure. Nous les voyons pourvus de deux, trois et quatre prébendes, voire même, ce qui est beaucoup moins tolérable, de bénéfices à charge d'âmes, d'églises paroissiales dont ils doivent abandonner le soin à des vicaires, enfin de dignités, charges ou pensions déclarées incompatibles par le droit canonique et rendues compatibles pour eux par des dispenses spéciales. Après un service plus ou moins long à la chapelle papale, et quand ils sont pourvus d'une situation suffisamment honorable et lucrative dans leur pays d'origine, ils y reviennent presque tous, continuant de cultiver l'art auquel ils ont dû de tels avantages, et concourant à établir dans leurs diocèses les traditions de la chapelle pontificale en fait de chant et de musique.

M. Haberl a publié, en appendice à sa biographie de G. du Fay, un document curieux sur leurs ambitions et leurs privilèges par rapport aux bénéfices ecclésiastiques. C'est une supplique adressée au Pape Eugène IV, en 1431, par quatorze d'entre eux et par d'autres clercs

(1) Sixte IV dira, dans un bref de 1473 : « Cantores... potioribus gratiis et prærogativis prosequi adstringimur, quo magis illi sua quadam melodia audientium corda lætificant. » Et Innocent VIII, dans un bref de 1483 : « Suæ vocis, non absque corporis concursu virium, laudes continuas Creatori persolventes ; » et encore, en 1488 : « In persolvendis Altissimo continue laudibus, sonoris vocibus elaborant. » (p. 109, *note*).

de la chapelle pontificale, pour obtenir des lettres ou grâces expectatives. — Le premier, Matthieu Hanelle, quoique chanoine prébendé « ecclesiæ Caraduen. » et curé de Saint-Pierre de Douai, demande de conserver queique temps encore ces deux bénéfices incompatibles qui ne lui rapportent d'ailleurs que 120 livres petits tournois, et d'y pouvoir ajouter deux autres canonicats ou prébendes et dignités à choisir n'importe où, en France ou au dehors, et n'importe lesquels, même à charge d'âmes ou électifs, avec cette clause que deux bénéfices dans la même église, simultanément ou successivement obtenus, ne compteront que pour un. — Gilles Lenfant, chanoine de Marseille et d'Arras, et curé d'Anneville au diocèse de Rouen, recevant de ces trois sources environ 150 livres petits tournois, est en procès pour une pension de 40 livres sur la paroisse de Lessines, diocèse de Cambrai ; il demande qu'on l'en laisse jouir, qu'on lui promette encore deux canonicats quelque part, et il s'engage à se démettre des bénéfices qui sembleraient dépasser la juste limite : elle était ordinairement de deux canonicats et de deux autres titres. — Toussaint de la Ruelle est chanoine de Noyon et de Saint-Omer ; il est curé de Saint-Germain de Genève ; il est en litige pour deux canonicats à Beauvais et à Saint-Paul de Liège ; il perçoit ainsi 120 livres et plaide pour 50 autres : néanmoins il fait les mêmes demandes que Hannelle. — Jean Redois, chanoine de N.-D. de Condé, au diocèse de Cambrai, et chapelain perpétuel de l'autel des Saints Lambert et Denys à Tournai, n'est pas satisfait de ses 120 livres de revenu : même demande. — Guillaume du Fay a trois chapellenies perpétuelles, deux au diocèse de Laon et une à Cambrai ; il est en outre curé de Saint-Pierre de Tournai ; mais tout cela ne lui rapporte que 50 livres :

même demande. — Barthélemy Poignare, un ancien enfant de chœur, a été pourvu d'un canonicat dans l'église « Sancti Gaugerici Haltren » au diocèse de Cambrai, et d'un autre à Saint-Amé de Douai ; il en tire 80 livres : même demande. — Je passe la requête d'un espagnol, Alphonse Sanche de Zamora, pour arriver à Jean de la Croix, *alias* Monami, sous-diacre de Tournai et chanoine de Saint-Géry de Cambrai avec 16 livres de prébende : même demande. — Jacques Ragot, prêtre d'Arras, est chapelain de l'autel de Saint-Nicaise en l'église de Cambrai, avec 20 livres de revenu : même demande. — Georges Martin, prêtre de Tournai, ne reçoit que 10 livres de son bénéfice de *mansionarius* en l'église de Trévise : même demande. — Gilles Laurry, acolyte de Tournai, perçoit 10 livres pour sa chapellenie de Sainte-Marie-Madeleine en l'église de Saint-Piat de Seclin, diocèse de Tournai : même demande. — Je passe encore deux italiens, Henri Silvestri et Lucide Jean de Norme, et je rencontre le dernier de tous ces pétitionnaires, Jean Brassart, en possession de la chapellenie de Saint-Nicolas dans l'église Saint-Jean l'Evangéliste de Liège, et en procès pour celle de Notre-Dame et Saint-André au Vieux-Chœur de la même ville, le tout pouvant lui rapporter 8 marcs : même demande.

On ne peut disconvenir que plusieurs de ces requêtes, sinon toutes, ne fussent justifiées ; aussi le bon pape Eugène IV met-il cette apostille au bas du parchemin : « Fiat ut petitur pro omnibus expectativis ; » et son secrétaire ajoute la date : 24 avril 1431. Le Pape répond ensuite, par le même mot « Fiat », 1° à la demande faite par les chantres de deux collations ordinaires et de deux bénéfices auxquels une *dignité* pourrait être annexée ; 2° à leur demande de pouvoir

garder ou obtenir deux bénéfices incompatibles, voire même des bénéfices électifs ou paroissiaux, et de pouvoir permuter librement en cette matière.

IV

Quel chant, quelle musique, exécutaient donc ces bénéficiers, ces chanoines, ces chapelains, ces curés, « devoti viri, familiares et continui commensales Suæ Sanctitatis ? » D'abord et principalement le plain-chant traditionnel, simple ou en faux-bourdon à trois voix, selon le système encore aujourd'hui pratiqué à la Chapelle Sixtine ; — puis des antiennes, des motets, des hymnes, des messes entières, à 2, 3, 4 et 5 voix ; puis encore, pour les repas et solennités purement civiles auxquels le Pape présidait, des chansons, des madrigaux, des pièces de circonstance, analogues sans doute à celle que M. Haberl a trouvée dans la bibliothèque du Chapitre de Trente, *codex* 89, datée de 1451, composée à 5 voix et consacrée aux victoires de Jeanne d'Arc : « le ténor chante : *Pacem Deus reddidit* ; le premier contreténor : *Lilia nunc flores spargunt variosque colores* ; le nom de Bordeaux (*Burdegala*) y est spécialement cité, » (*page* 91, *note* 1.) (1).

(1) Bien intéressant aussi est le motet de du Fay sur le rétablissement de la paix entre le pape Eugène IV et le roi des Romains, Sigismond, couronné un peu plus tard empereur (31 mai 1433). Donnons-en le texte complet : « Supremum est mortalibus bonum pax, optimum summi Dei bonum. Pace vero legum præstantia viget atque recti constantia. Pace dies solutus et lætus, nocte somnus trahitur quietus. Pax docuit virginem ornare, auro comam crinesque nodare. Pace viri psallentes et aves patent læti, colles-

La musique est écrite en notes blanches, rouges, noires, sur 5, 6 et parfois 8 lignes, généralement sans barres de mesure. Lorsque le nom du compositeur se prête à un rébus, il revêt très volontiers cette forme : ainsi, dans ses œuvres musicales, et même sur son tombeau naguère à la cathédrale de Cambrai, G. du Fay renferme le sien dans un G majuscule : en haut la particule *du*; au milieu un *fa*, sur l'extrémité recourbée du G faisant office de portée ; et au-dessous un *y*.

L'harmonie est encore un peu dure et parfois étrange; les successions ne sont pas toujours régulières, ni les cadences heureuses ; le rythme a des complications et des raffinements qu'en dépit des éloges qu'il a valus à G. du Fay je trouve exagérés. Mais, grâce à l'anglais Dunstable, les parties sont devenues plus mélodiques, plus alertes, plus concertantes ; elles savent se répondre, dialoguer, faire des dessins et des broderies sur un thème donné. Du Fay a élargi de deux ou trois tons le cadre où elles se meuvent ; il entend mieux que ses devanciers les pauses et les césures musicales ; ses compositions sont plus élégamment phrasées ; il emploie de nouveaux accords et de nouvelles marches harmoniques ; et telle de ses pièces à 4 ou à 5 voix est comme un agréable prélude à la belle et pure musique palestrinienne qui ne tardera plus guère à retentir dans la chapelle pontificale, et de là dans le monde catholique tout entier.

que suaves. Pace dives pervadit viator tutus, arva incolit arator. O sancta pax diu exspectata, mortalibus tam dulcis, tam grata, sis æterna, firma, sine fraude, fidem tecum semper esse gaude. Et qui nobis, o pax, te dedere, possideant regnum sine fine ! Sit noster hic pontifex æternus Eugenius, et rex Sigismundus ! » (p. 82, *note*).

Le plus grave défaut des compositeurs du quatorzième siècle et du quinzième est la ridicule et souvent inconvenante manie, non seulement d'écrire leurs morceaux religieux sur des motifs profanes, — hélas ! ce défaut est de notre siècle lui-même, — mais encore de faire parler le ténor en français, en italien, ou en allemand, quand le contreténor ou le soprano parlent latin ; de mêler ensemble plusieurs chants liturgiques absolument différents, par exemple, le *Gloria in excelsis* avec l'*Ave regina cœlorum* (p. 76, *note*), ou le *Sanctus* avec l'*Ave verum* (p. 96) ; de gloser librement le texte du bréviaire ou du missel ; de donner à chaque partie des paroles spéciales qui font un ensemble très discordant et qui rappellent par trop les conversations et les cris des ouvriers de la tour de Babel, au jour de la confusion des langues. J'emprunte à M. Haberl quelques spécimens inédits, parfaitement authentiques, de cet intolérable dévergondage. Voici un ténor dont tout le *cantus firmus*, d'un bout d'une messe à l'autre, sauf au *Benedictus*, consiste à descendre d'*ut* en *la*, à l'imitation du perpétuel refrain du coucou (p. 94, *note*). Voici deux parties sur trois, dans un *Gloria in excelsis* de du Fay lui-même, qui s'occupent à imiter des airs de trompette. Un *Kyrie* anonyme, usant du même artifice, s'appelle pour cela *Kyrie tubæ* (p. 92, *note* 2). Un certain Cousin écrit une messe entière dans le même goût, une vraie *missa tubæ*, où le chant est accompagné de deux parties en trompette (p. 93, *note* 1).

Voici encore un motet de Loyset Compère où les quatre voix, dans des textes différents, nous donnent au moins de précieux renseignements historiques.

1re VOIX

Omnium bonorum plena, Virgo parensque serena, quæ sedes super sidera, pulcra, prudens et decora. Nullius manu formata, nullus tibi comparari potest certe nec æquari. Cui voce angelica dictum est *Ave Maria*. Turbata parum fuisti, sed consulta respondisti. Dulcis fuit responsio data cœlesti nuntio, per quam statim concepisti Natum Dei, et portasti illum necnon peperisti; et post partum permansisti Virgo pura et nitida Virgoque immaculata. Pro miseris peccantibus, a Deo recedentibus, funde preces ad Filium pro salute canentium. Et primo pro G. du Fay pro quo, me, mater, exaudi; pro P. Dussart, Busnois, Caron, Georget, de Brelles, cymbalis tui honoris, ac Okeghem, Desprès, Corbet, Hémart, Faugues et Molinet ac Regis, omnibusque canentibus, scilicet me Loizet Compère orante. Quorum memor Virgo vale semper Gabrielis ave. Amen.

2e VOIX

Omnium bonorum plena, Virgo parensque serena, quæ sedes super sidera, pulcra prudensque decora, assistens a dextris Patris, cœli, terræ plasmatoris, in vestitu deaurato, nullius manu formata; dulcis fuit responsio data, per quam statim concepisti Natum Dei, et portasti illum necnon peperisti; et post partum permansisti Virgo pura et nitida Virgoque immaculata. Pro miseris peccantibus a Deo recedentibus, funde preces ad Filium pro salute canentium. Et primo pro G. du Fay, pro quo me, mater, exaudi; Tinctoris ac Okeghem, Després, Corbet, Hémart, Faugues et Molinet omnibusque canentibus, scilicet me Loizet Compère orante pro magistris, pura mente; quorum memor Virgo vale.

3e VOIX

De tous biens plaine, nullus tibi comparari potest. Dulcis fuit responsio data, per quam statim concepisti; omnium bonorum plena, peccatorum medicina, cujus proprium orare est. Et primo pro G. du Fay, pro quo me, mater, exaudi, tui honoris, Okeghem, Després, quorum semper Gabrielis ave. Amen.

4e VOIX

Assistens a dextris Patris, cœli terræque plasmatoris. Turbata parum fuisti, sed consulta respondisti. Dulcis fuit responsio data, per quam statim concepisti Natum Dei, et portasti illum, Virgo pura et nitida Virgoque immaculata, omnium bonorum plena, peccatorum medicina, cujus proprium orare est. Et primo pro G. du Fay, pro quo me, mater, exaudi, ac Okeghem, Desprès, quorum memor Virgo vale. (Page 77-78, *note*),

Une autre édition de ce curieux morceau donne des variantes qu'il n'est pas inutile de reproduire.

1re VOIX	2e VOIX	3e VOIX	4e VOIX
Pro miseris peccatoribus a Deo recedentibus, funde preces ad Filium, pro salute canentium. Et primo pro G. Du Fay pro quo me, mater, exaudi; pro Jo. Dussart, Busnoys, Caron, Georget, de Brelles, cymbalis tui honoris, ac Okeghem, Després, Corbet, Hémart, Faugues et Molinet ac Regis, omnibusque canentibus, videlicet et me Loyset Compère orantequorum, etc.	Pro miseris, etc... Et primo pro G. du Fay, pro quo me, mater, exaudi, luna totius musicæ atque cantorum lumine, magistris cantilenarum de Brelles, Tinctoris, cymbalis, ac Okeghem, Després, Corbet, Hémart, Faugues et Molinet atque Regis, omnibusque etc.	Omnium bonorum plena, peccatorum medicina cujus proprium orare est atque preces fundere. Et primo pro G. du Fay pro quo me, mater, exaudi, pro Jo. Dussart, Busnoys, Caron, tui honoris, ac Okeghem, Després, Corbet, Hémart, Faugues, pro magistris, pura mente, memor Virgo vale semper Gabrielis ave. Amen.	Omnium bonorum etc... Et primo pro G. du Fay, pro quo me, mater, exaudi, luna totius musicæ atque cantorum lumine, magistris cantilenarum Georget, Tinctoris ac Okeghem, Després, Corbet, Hémart, Faugues, et Molinet, pro magistris, Gabrielis ave. Amen.

L'une des plus intéressantes de ces pièces farcies est certainement l'*Ave regina cœlorum* de Guillaume du Fay, publié *in extenso* par M. Haberl ; voici le texte des quatre parties d'après un manuscrit conservé aux archives de Saint-Pierre de Rome.

Cantus	Contratenor I	Tenor	Contratenor II
Ave, regina cœlorum, miserere tui labentis du Fay peccatorum; ruat in ignem fervorum (1).	Ave, regina cœlorum; ave, domina angelorum; salve, radix; salve, radix sancta.— Mi-	Ave, regina cœlorum; ave, domina; salve, radix. — Gaude gloriosa, super omnes speciosa,	Ave, domina angelorum; salve. — Gaude gloriosa, super omnes speciosa, vale, valde de-

(1) Il faut probablement lire *servorum*, si du Fay demande comme le croit M. Haberl (p. 76, note 1) à aller en purgatoire, pour échapper à l'enfer. S'il s'agissait de l'enfer, *ignis fervorum*, il faudrait suppléer *ne : ne ruat*, etc.

Salve radix sancta, ex qua mundo lux est orta. Miserere, miserere, genitrix Domini, ut pateat porta cæli debilem (1). — Gaude, gloriosa, super omnes speciosa. Miserere, miserere, supplicanti du Fay, sitque in conspectu (2) mors ejus speciosa. Vale, valde decora, et pro nobis semper Christum exora in excelsis, ne damnemur, Miserere nobis, et juva ut in mortis hora sint corda et ora (3).	serere, miserere supplicanti du Fay, sitque in conspectu mors ejus speciosa. Vale, valde decora, et pro nobis semper Christum exora, ne damnemur. Sint corda et opera.	et pro nobis semper Christum exora.	cora, et juva ut in mortis hora nostra.

Dans son long et très instructif testament, édité depuis quelques années déjà, G. du Fay déclare qu'après avoir reçu les derniers sacrements il veut, si l'heure le permet, que huit de ses collègues de la cathédrale de Cambrai viennent chanter à mi-voix, autour de son lit, l'hymne *Magno salutis gaudio*, et il leur lègue pour honoraires 40 sous parisis. Il veut aussi qu'après cette hymne deux chanoines, les enfants de chœur et leur maître, chantent son motet *Ave regina cœlorum*, celui-là même que nous venons de signaler, et il leur lègue en conséquence 30 sous. *Item volo et ordino quod postquam ecclesiastica sacra-*

(1) Sans doute pour *debili*.

(2) *Dei* ou *tuo*.

(3) Suppléer probablement *bona* ou *pura*. Dans les parties suivantes il y a évidemment des lacunes à combler d'après le texte de la première.

menta mihi fuerint ministrata et ad agoniam tendere videbor, si hora pati possit, sint octo ex sociis ecclesiæ juxta lectum meum, qui submissa voce cantent hympnum Magno salutis gaudio, *pro quo lego XL solidos P; quo hympno finito pueri altaris, una cum magistro eorum et duobus ex sociis inibi similiter presentes, decantent motetum meum de* Ave regina cælorum, *pro quo eis lego XXX solidos*, (p. 120.) C'est le 27 novembre 1474, en l'octave de sainte Cécile, que ce vœu d'un grand musicien et d'un grand chrétien dut être accompli : nous ne connaissons vraiment guère, même au moyen âge, de faits plus touchants que celui-ci; il est tout à l'honneur de la Flandre française et de la Chapelle Pontificale.

Néanmoins la musique d'église était à réformer; à réformer aussi, la législation ou plutôt l'extrême indulgence du Saint Siège dans la distribution des bénéfices. Cette double amélioration fut en partie réalisée par le concile de Trente : la dignité morale du clergé, la beauté des saints offices, la perfection de l'art musical lui-même, en reçurent les plus heureux accroissements.

Dr Jules Didiot.

NOTES D'UN PROFESSEUR

CXLVII

Un érudit fort distingué a bien voulu remarquer nos observations sur certains passages des hymnes du bréviaire romain, et nous signaler le sens difficile d'un vers qui se lisait autrefois ainsi dans le *Stabat* ou *Planctus B. Mariæ* :

Inflammatus et accensus,

et que les correcteurs de la poésie liturgique ont remplacé par celui-ci :

Flammis ne urar succensus.

Evidemment ces correcteurs ont obéi au sentiment qui a porté notre docte correspondant à douter que Fra Jacopone di Todi (1) ait pu écrire ce vers primitif auquel il est mal aisé de donner un sens supportable ; car c'est vraiment une étrange interversion de parler de la peine des damnés :

Inflammatus et accensus,

avant que de mentionner leur jugement et leur condamnation :

Per te, pia, sim defensus
In die judicii.

Telle dut être, en effet, la raison qui fit modifier cette strophe ; je n'en soupçonne pas d'autre. Mais je la crois erronée, et je pense que les *Correcteurs*, plus humanistes que mystiques, n'ont pas compris exactement la pensée

(1) Benoît XIV (*de Festis*, II, c. 4, § 5) attribue le *Stabat* au pape Innocent III ; cette opinion n'a guère de partisans.

de Jacopone. Cette pensée se dégage cependant, avec beaucoup de clarté, de l'ensemble de sa sublime « complainte. » En effet, après 12 vers où la scène du Calvaire est décrite, il se demande si quelqu'un pourrait n'en pas être touché jusqu'aux larmes (v. 13-18). Il esquisse de nouveau le portrait de la Mère de douleurs (v. 19-24) ; puis il lui demande la grâce de partager ses sentiments de douleur et d'amour, de s'associer avec elle à la passion du divin Rédempteur, de recevoir ses blessures, de trouver le bonheur dans la croix (v. 25-51) ; et enfin, « enflammé et brûlant » DE L'AMOUR DE JÉSUS :

Inflammatus et accensus,

d'être défendu par sa Mère au jour du jugement :

Per te, pia, sim defensus
In die judicii ;

les 6 derniers vers ne sont que le développement de cette prière.

Christe, quum sit hinc transire,
Da per Matrem me venire
Ad palmam victoriæ.

Quando corpus morietur,
Fac ut animæ donetur
Paradisi gloria (1).

Cette flamme, ce feu, que les correcteurs paraissent avoir pris pour ceux de l'enfer, sont donc ceux de la charité, de la piété excitée par la contemplation de la passion de Notre Seigneur et de la compassion de Notre Dame.

Le poète n'a pu supposer, — c'eût été horrible de désespoir, — qu'il serait damné ; ni conjurer la sainte Vierge, — c'eût été absurde, — de prendre sa défense quand même, au jour du jugement dernier. Il a voulu développer ou du moins rappeler la pensée précédemment exprimée dans ce vers :

Fac ut ardeat cor meum.

(1) Je donne les textes d'après Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, I, p. 147.

Il a voulu donner un parallèle à cette strophe de son STABAT *joyeux* publié à Venise au XVIe siècle, et reproduit par Ozanam dans *les Poètes franciscains* et par L. Venturi dans *Gl'Inni della Chiesa* (3e édit., Florence, 1880) :

Inflammatus et accensus
Obstupescit omnis sensus
Tali de commercio.

Ce tercet, où il est question de la dévotion à Jésus enfant et à sa divine mère, me paraît un argument décisif en faveur de mon interprétation ; mais il a été, pour L. Venturi que je viens de citer, l'occasion d'une erreur évidente. Cet érudit, ayant trouvé dans les *Poètes chrétiens* de Félix Clément la leçon

Inflammatus et accensus,

et ayant observé que Rossini l'avait suivie dans son *Stabat* composé à Paris et vraiment beaucoup trop vanté, en conclut « qu'elle doit être présentement usitée dans les églises de France » (*l. cit.* p. 438), tandis que c'est tout simplement l'ancien texte de Jacopone, mal compris et assez mal corrigé par un réviseur trop zélé. Je n'en accuserai pas les *Correcteurs* d'Urbain VIII, ni surtout ce savant Pontife qui paraît bien, M. Venturi l'a montré (*op. cit.* pp. IX-XII), leur avoir donné sa collaboration personnelle ; j'ai, pour les décharger de ce soupçon, une raison décisive : cet énorme hiatus

.... Ne urar succensus,

qui s'est substitué au texte si coulant de Jacopone, et qui eût profondément répugné à des gens précisément résolus à expulser du bréviaire romain tous les hiatus possibles, petits et grands.

Peut-être ferais-je une conjecture permise, si je disais que S. Biava, dans ses *Melodie sacre* (6e édit., Milan, 1838), a voulu traduire la leçon primitive

Inflammatus et accensus,

quand il a dit :

In te mi confido, mi salva nel punto,
O nostra Signora, del mondo consunto !

c'est-à-dire : « Je me confie en vous, ô Notre Dame; sauvez-moi au moment où le monde sera consumé par le feu. » Peut-être donc ce traducteur croyait-il que Jacopone avait entendu exprimer cette pensée : « Quand le feu de l'embrasement universel atteindra mon corps ainsi que tout le reste de la terre, prenez ma défense auprès de votre fils. » Ce serait ingénieux, mais ingénieux seulement, de soutenir cette interprétation qui aurait fait plus d'honneur à la finesse qu'au jugement de Samuel Biava.

Mais il est grandement temps de conclure, et la meilleure conclusion à tirer de tout cela, c'est que l'hymnaire de la liturgie romaine n'est pas précisément un livre de lecture courante ; et qu'il y aurait utilité à l'expliquer, non moins que le psautier, dans les séminaires où se forment des jeunes gens appelés à réciter chaque jour l'un et l'autre pendant de longues années.

CXLVIII

A deux reprises (*Notes* LIX et LXXV) nous avons dit à nos lecteurs une partie du bien que nous pensions de l'ouvrage, alors inachevé, de M. Perriot, professeur au grand séminaire de Langres, sur la théologie dogmatique. Le dernier volume, — le premier selon l'ordre logique des matières, — vient enfin de paraître et justifie abondamment le jugement que nous portions naguère sur l'excellent esprit et les rares qualités « professorales » de l'auteur. Ce volume de XI-684 pp. in-8° (Langres, Rallet-Bideaud, 1886) est dédié à saint Thomas d'Aquin dont il procède réellement. Il contient les *Prolégomènes* à la Théologie, et le traité de la *Religion révélée*. J'ai déjà rendu compte des *Prolégomènes* (Note LXXV) et je voudrais aujourd'hui analyser brièvement le traité nouveau. Il est divisé en deux parties. La première considère en général ou *in abstracto* la religion révélée : d'abord la religion, sa nécessité, son

origine, ses propriétés; ensuite la révélation, sa notion, sa possibilité, sa nécessité conditionnelle, sa division, ses notes (motifs de crédibilité). La deuxième partie considère la religion révélée en particulier ou *in concreto*; d'abord l'autorité des Livres saints, documents principaux de l'histoire de cette religion ; puis l'origine divine et l'abrogation de la religion mosaïque, l'origine divine du christianisme, sa perpétuité, son universalité, sa nécessité ; enfin les fausses religions et les fausses théories d'à présent en matière de religion, (naturalisme, rationalisme, mythisme, progressisme et indifférentisme). Ce plan général me plaît autant par sa simplicité que par la facilité qu'il donne de traiter convenablement et clairement bien des questions souvent jetées au hasard, et insuffisamment éclaircies dans les ouvrages de controverse que l'incrédulité du dernier siècle et le rationalisme du nôtre ont fait éclore de toutes parts. Les détails sont traités par M. Perriot avec beaucoup de sagacité et de sincérité. Il ne donne ni dans le système de la compilation et des notes sans fin comme sans mesure, ni dans celui des périodes éloquentes et des nouveautés sentimentales: il est à la fois homme de tradition et d'initiative; sa personnalité est aussi marquée, aussi accentuée, que sa fidélité aux enseignements du Siège Apostolique et à l'inébranlable doctrine de saint Thomas d'Aquin.

CXLIX

Nous avons encore en France une Académie des inscriptions et belles-lettres ; mais elle ne compose plus guère de ces inscriptions latines à la rédaction desquelles son fondateur l'avait vouée ; et le style lapidaire de la Rome antique et de la Rome pontificale tend de plus en plus à disparaître de notre pays. Dans nos églises et sur nos monuments religieux, il se fait bien rare aussi ; de maladroites imitations, de ridicules pastiches, des mots barbares et des phrases vulgaires, le remplacent avec le sans-gêne et

parfois l'orgueil des parvenus. Je me rappelle avoir lu quelque part, au bas de l'épitaphe d'un vénérable curé,

PAROCHIANI· SUO· PASTORI
BENE· MŒRENTES· POSUERUNT

L'auteur de cette énormité se rappelait vaguement cette formule romaine :

FILIO· BENE· MERENTI
PARENTES· CUM· LACRYMIS
POSUERE

et au lieu des bons mérites du défunt, il s'avisait de témoigner du BON CHAGRIN des survivants.

Le moyen âge, si admirable dans ses œuvres artistiques, l'est beaucoup moins dans sa littérature ; ses inscriptions latines ne sont pas à copier, pas même à imiter. La grâce, la force, la dignité, la propriété de l'expression, ne s'y rencontrent que trop rarement.

Nul n'ignore que la grande tradition classique en fait de style lapidaire s'est maintenue en Italie, à Rome, à Florence, à Turin, à Naples ; et que là-bas on n'inflige pas au marbre et à l'airain de ces textes qui les déshonorent et qui révoltent l'homme de goût et d'esprit. Nul n'ignore que si les inscriptions abondent sur les murs de la ville éternelle, c'est pour le plaisir des lettrés et des délicats autant que pour l'instruction de la postérité. Nul n'ignore que les fêtes publiques ou privées, les deuils de famille comme les funérailles nationales ou pontificales, donnent naissance à de nombreux *tituli* dont nos journaux religieux ont pris l'excellente habitude de reproduire les plus importants. Je voudrais avoir le loisir d'étudier ici les excellents modèles que depuis trente ans les épigraphistes d'outre-monts, et parmi eux mon vénéré maître, le R. P. Antoine Angelini, S. J., nous ont donnés de ce genre très noble et très intéressant de littérature latine. Mais le temps me manque pour cela comme pour bien d'autres choses, et je ne puis que consacrer quelques lignes à la récente

publication d'un de ces éminents latinistes, l'illustre professeur turinois Thomas Vallauri. Il a réuni ses nombreuses compositions de style lapidaire en un magnifique volume imprimé par L. Romano et intitulé simplement, comme il convenait, THOMÆ VALLAVRII INSCRIPTIONES, (1 vol. gr. in-8° de XIV-639 pp. Turin, 1880.) Ce recueil est dédié à S. S. Léon XIII, et contient, après un avertissement de l'éditeur et une introduction de l'érudit Oswald Berrini, 176 *inscriptiones sacræ*, 103 *inscriptiones funerum publicorum*, 98 *epitaphia*, 67 *inscriptiones historicæ*, 67 *fasti rerum gestarum a* PIO IX, *pontifice maximo* (1846-1863), 144 *Italorum vota pro incolumitate* PII IX *pontificis maximi*, 82 morceaux pour *l'Album Italorum* PIO IX *pontifici maximo oblatum anno millesimo octingentesimo ex quo* PETRUS *et* PAULLUS *apostoli martyrium Romæ fecerunt*, 26 *inscriptiones operum publicorum et privatorum*, 16 *inscriptiones ad festos apparatus*, 11 *inscriptiones nummorum, vasorum et rerum privatarum*, 10 *inscriptiones serius evulgatæ* et n'ayant pu être rangées dans leurs classes respectives, 13 *inscriptiones quæ vitiis deformatæ passim prostant in fronte ædium sacrarum taurinensium ad veteris elegantiæ rationem exactæ*. Cette très ample et très belle collection est suivie d'un appendice considérable où le disciple et ami de l'auteur, Oswald Berrini, analyse élégamment le traité de Morcelli sur le *style des inscriptions*: c'est au second livre surtout de cet ouvrage célèbre que l'abréviateur s'est appliqué. Après de courts prolégomènes où il insiste notamment sur la difficulté de composer de bonnes inscriptions, il passe en revue les différents genres épigraphiques ; il en donne la théorie et des exemples ; et il termine par les règles communes à toutes les inscriptions. Combien il est à souhaiter que ces lois fixées par la tradition et le bon goût soient observées dans nos églises et dans nos établissements catholiques d'instruction ou de charité ! Il faudrait que dans chaque diocèse une commission, ou du moins un *épigraphiste*, examinât et au besoin corrigeât tous les projets d'inscriptions

latines et même françaises destinées à orner des monuments qu'elles déshonorent trop souvent, et qui cependant ne sont pas faits pour souffrir un tel déshonneur. Si notre désir se réalise, l'ouvrage de Vallauri et de Berrini devra servir de code aux censeurs comme de modèle aux auteurs.

Je ne voudrais pas quitter ce volume sans lui emprunter au moins une des belles inscriptions dont il surabonde. Mais, embarrassé par le choix à faire entre tant de pierres précieuses, je prendrai la première de toutes ; c'est l'éditeur, L. Romano, qui s'adresse au Souverain Pontife glorieusement régnant.

LEONI· XIII· PONT· MAX·
CVLTORI· ET· VINDICI· STVDIORVM· OPTIMORVM
LAVRENTIVS· ROMANVS
DEVOTVS· SANCTITATI· MAIESTATIQVE EIVS
INSCRIPTIONES· LATINAS
A· THOMA· VALLAVRIO· AD· HANC· DIEM· CONCINNATAS
QVA· PAR· EST· OBSERVANTIA
D· D· D·

CL

Un recueil de bons et beaux discours de distributions de prix a plus d'un avantage: c'est un mémorial pour les jeunes auditeurs qui pourront y retrouver leurs premières émotions avec les conseils de leurs maîtres vénérés ; c'est une excellente ressource pour les orateurs peu féconds ou accablés d'invitations à discourir en ces chaudes solennités académiques ; ce peut être aussi un programme d'éducation chrétienne exposé d'année en année dans ses principes et dans ses différentes parties. Cette dernière considération a décidé M. le chanoine Dehon, docteur en droit et en théologie, supérieur de l'institution Saint-Jean à Saint-Quentin, à publier sous le titre de *l'Éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien* (1 vol. in-12 de XVI-

221 pp., imprimerie Desclée à Lille. librairie Retaux à Paris, 1887) huit discours prononcés de 1877 à 1886 ; s'il n'y en a pas dix, je dois avouer, non sans un vif sentiment de reconnaissance pour l'éminent auteur, que j'en suis quelque peu cause, ayant été appelé à interrompre la série de ses belles et fortes « déclarations de principes, » comme il ne craint pas de les appeler, par une *allocution* destinée à relier l'enseignement secondaire à l'enseignement supérieur, et l'institution Saint-Jean de Saint-Quentin à l'Université Catholique de Lille (1 brochure in-12 de 16 pp., imprimerie du *Conservateur de l'Aisne*, 1884). Le livre de M. Dehon est dédié à S. S. Léon XIII et approuvé par Mgr l'évêque de Soissons qui en a inspiré lui-même la publication. Il renferme d'excellentes pages sur le but, les instruments, la méthode et les fruits de l'éducation catholique ; sur les lettres chrétiennes, le patriotisme chrétien, les vertus de l'enfance, l'harmonie de la science et de la foi, l'étude de l'histoire et de la géographie, enfin sur la dévotion au Sacré Cœur, grâce de notre temps, grâce spéciale de la France, j'ajouterai : grâce très spéciale de l'œuvre si considérable et si courageusement entreprise par M. le chanoine Dehon. Une curieuse table de plus de 600 noms historiques et géographiques cités dans le volume, en montrent tout l'intérêt et nous révèlent dans l'auteur un érudit qui a vu le monde ailleurs que dans les atlas et les dictionnaires, et un maître empressé à former l'esprit non moins que le cœur de ses élèves. Dans dix ans au plus tard, nous aurons, nous y comptons bien, le second volume de ce gracieux et précieux recueil.

CLI

Je suis heureux de signaler à nos lecteurs le bel ouvrage intitulé : *De la vie sociale, politique et religieuse des nations modernes* par M. J. Burg, docteur en théologie (Rixheim, Sutter, 1886-87, 1 vol. in-8° de 763 pp.), non-seulement parce qu'il est d'une réelle utilité pour la con-

naissance du monde actuel que beaucoup ne voient pas tel qu'il est ; non seulement parce que l'auteur a su mêler à de nombreuses recherches positives de statistique, de géographie, d'histoire politique et littéraire, de morale et d'économie sociale, les grands enseignements de la foi et de la théologie catholique ; mais aussi parce qu'il nous promet de tenir à jour sa description des nations modernes, par un supplément annuel qui en fera l'un des recueils les plus curieux et les plus importants que nous ayons dans cet ordre de choses.

M. Burg suivra probablement, dans ces futurs appendices, le plan de son premier travail, et il aura absolument raison.

Voici ce plan : l'*Introduction* montre les origines et les développements de la Révolution ; le chapitre Ier traite de la famille, de ses divers éléments, de ses qualités et de ses vices ; le IIe étudie la vie morale et surtout, hélas ! il le faut bien, la vie immorale de nos contemporains ; le IIIe, très long et très instructif, expose la vie intellectuelle du monde civilisé et ses principaux organes ; le IVe est consacré à la vie matérielle et à ses ressources ; le Ve examine l'industrie et sa situation, les classes ouvrières et leurs besoins, leurs défauts, leurs bonnes qualités ; le VIe étudie la vie politique et les gouvernements, le militarisme particulièrement ; le VIIe est un tableau exact, abondant en détails, des sectes révolutionnaires ; le VIIIe est intitulé *Religion et Irréligion ;* le IXe fait resplendir, au milieu des ténèbres et des hontes de l'époque actuelle, la lumière bienfaisante et la gloire triomphale du catholicisme et de la papauté ; la conclusion se résume en ces quatre mots hardis, mais justifiés par l'ouvrage entier : nous, catholiques, nous sommes le nombre, le talent, la force et la vérité. Écrit au-delà de nos frontières, ce livre n'en est pas moins un hommage filial à la patrie française, comme il est un excellent service rendu à l'Église romaine, — deux raisons pour lesquelles M. Burg mérite nos félicitations et nos remerciements.

CLII

Un de nos collaborateurs, M. le professeur Vacant, maître en théologie du Collége Théologique de Lille, vient de publier, en un élégnt petit volume in-12 (117 pp., Lyon, Delhomme et Briguet, 1887) sa dissertation couronnée au concours de la *Controverse* sur le *Magistère ordinaire et universel de l'Église et ses organes*. Ce n'est pas un ouvrage de polémique mais de théorie scolastique, destiné à creuser davantage et à présenter plus clairement la doctrine du concile du Vatican touchant ce *magisterium ordinarium et universale* dont il est parlé dans la Constitution *Dei Filius*, c. III, *de Fide*. Après en avoir donné une idée générale, et l'avoir montré identique à ce que les anciens théologiens appelaient *l'Église dispersée*, l'auteur expose quels sont les ministres qui servent d'organes et d'instruments à ce magistère : le souverain pontife et les évêques, ou l'Église enseignante, en sont les organes essentiels et infaillibles ; mais ils s'adjoignent les prêtres, les clercs inférieurs, les simples fidèles eux-mêmes, en un mot, l'Église enseignée, dans leur travail d'étude surnaturelle et dans leur fonction d'enseignement théologique, de telle sorte qu'à des degrés assurément divers le magistère catholique est exercé par l'Église catholique tout entière ; « Non seulement le pape et les évêques, mais encore les ministres inférieurs de l'Église, les simples fidèles et presque tous les hommes, prêtent leur voix à ce magistère ordinaire et en deviennent les instruments » (p. 17). « Si l'Église est le corps mystique de Jésus-Christ, les évêques unis au Pape sont comme l'âme et la forme substantielle qui vivifie ce corps ;..... ce qu'ils ont en propre, les évêques peuvent le communiquer, dans une certaine mesure, aux membres de l'Église enseignée, de même que l'âme met quelque chose de sa vie dans les organes de nos sens » (pp. 18-19). Cette vérité, si bien mise en lumière par le cardinal Franzelin, sera désor-

mais d'un grand secours, ce me semble, dans la controverse avec les protestants qui y trouveront la vraie et légitime satisfaction de leurs tendances démocratiques en fait de discipline et de vie ecclésiastiques. « Le magistère ordinaire de l'Église, dit encore M. Vacant, s'étend à toute la doctrine chrétienne; il l'exprime par des enseignements *exprès*, parmi lesquels les écrits des saints Pères et des théologiens ont un rôle très considérable; il le manifeste aussi par des enseignements *implicites* qui résultent principalement de la discipline et de la liturgie; il l'affirme enfin par une proposition *tacite* de tout ce qui est renfermé dans l'Écriture sainte et les monuments de la Tradition. » (p. 50). Quelles sont les obligations imposées à notre conscience par le magistère ordinaire? L'auteur répond : « Il peut élucider un sentiment d'abord obscur, douteux et libre, et le rendre certain et obligatoire, au point que la proposition contraire méritera toutes les notes inférieures à celle d'hérésie; mais jusqu'ici il ne paraît pas avoir transformé aucune doctrine, même certaine, en dogme (défini) de foi (catholique), et il lui serait difficile de le faire » (p. 81), non assurément par un défaut quelconque d'autorité, mais par la difficulté pratique de cette transformation, tant que le magistère ordinaire et universel reste à l'état dispersé. Examinant l'autorité doctrinale de la majorité des évêques dispersés, l'auteur pense que cette majorité ne peut tomber dans l'erreur et se séparer du Saint Siège, d'où il conclut que « toute doctrine enseignée comme obligatoire par la majorité, et surtout par l'unanimité des évêques catholiques, est obligatoire pour toute l'Église, dans la mesure où ils l'affirment; car on peut être assuré qu'ils la proposent à la croyance des fidèles en union avec le souverain pontife, et que, par conséquent, cette doctrine est enseignée infailliblement par le corps épiscopal tout entier, c'est-à-dire par le Pape et les évêques unis au Pape » (p. 95). Traitant enfin de la part que celui-ci prend personnellement à l'exercice du magistère ordinaire, M. Vacant la détermine fort oppor-

tunément à l'aide de sa distinction des trois modes d'enseignement, explicite, implicite, tacite; il défend en passant l'autorité du *Syllabus* de Pie IX, montre que l'infaillibilité pontificale n'est pas exclusivement le privilège des jugements solennels et du magistère extraordinaire du Pape, et déclare que « rien n'empêche les conditions d'une définition *ex cathedra* de se réaliser dans certains enseignements exprès de son magistère ordinaire » (p. 111). Il fait un peu plus loin (p. 112) cette juste remarque d'ordre didactique : « On comprend que jusqu'ici le magistère ordinaire ait été surtout étudié dans le corps épiscopal ; en effet, l'autorité infaillible du souverain pontife étant mise en discussion avant le concile du Vatican, il était alors naturel d'envisager le magistère ordinaire de l'Église dans l'ensemble des évêques dispersés et unis au Pape, plutôt que dans le Pape considéré séparément. Mais, aujourd'hui que les erreurs du gallicanisme sont condamnées, il convient, semble-t-il, d'ouvrir d'autres voies et d'étudier le magistère quotidien, non seulement dans l'Église universelle et dans le collège épiscopal, mais encore dans le pontife romain qui est le chef de l'Église et le prince des Pasteurs. » A ce point de vue, la dissertation du savant professeur mérite particulièrement d'être consultée par ses confrères chargés d'enseigner le traité de l'Église et du Pape. Elle leur plaira du reste toute entière par la netteté des idées et l'heureux choix des exemples. Ce qu'elle dit de « la mission d'étudier et d'aider à étudier la vraie doctrine, que les Universités Catholiques reçoivent du souverain pontife » (p. 21), et qui « les fait participer à son ministère de docteur suprême » (p. 90), n'est certainement pas une nouveauté ; mais le soin qu'il a pris de le rappeler mérite de notre part une reconnaissance que nous aimons à lui témoigner.

CLIII

Dire qu'un livre de piété à l'usage du clergé a pour au-

teur saint Alphonse de Liguori et pour éditeur M. Pustet de Ratisbonne, c'est assez le recommander à nos lecteurs. Or tel est le *Manuale pii sacerdotis* qui nous arrive d'au-delà du Rhin (1 vol. in-24 de XIV-432 pp. avec encadrements rouges, 1887). Il renferme, traduits de l'italien en latin : une description de la vie sacerdotale par le saint Docteur ; ses exercices de piété pour chaque jour, pour la confession, pour la sainte messe (trois séries de préparations et d'actions de grâces); ses fameuses visites au T. S. Sacrement et à la Sainte Vierge ; ses exercices de piété et ses prières en l'honneur de la T. S. Trinité, du Saint Esprit, de Notre Seigneur, de Notre Dame, de saint Joseph et de saint Michel ; enfin, en appendice, douze bénédictions dont l'usage peut être assez fréquent en certaines contrées. Le traducteur a ajouté au fonds primitif quelques prières nouvelles, et l'indication exacte des indulgences attachées aux exercices et oraisons contenus dans ce livre. Nous croyons qu'aussitôt qu'il sera connu en France, ce recueil y aura un grand succès, et nous le souhaitons de tout notre cœur.

Dr Jules Didiot.

LES CHAPITRES CATHÉDRAUX DE FRANCE

NOTICES — COSTUMES — SCEAUX — ARMOIRIES

1er Article.

AVANT-PROPOS

On connaît le savant traité de M. le chanoine Pelletier : *Des Chapitres cathédraux en France devant l'Église et devant l'État.* Travail historique et critique sur le rétablissement des Chapitres depuis 1801, cet ouvrage, écrit il y a plus de vingt ans, avait pour but d'amener une réforme radicale dans l'organisation des corps capitulaires et le retour au droit commun « trop abandonné dans cette reconstitution (1). »

Différente est notre entreprise, autre l'aspect sous lequel nous voulons considérer et faire connaître nos chapitres cathédraux. Aux maîtres en droit canonique nous laissons les discussions et les questions juridiques. C'est par un côté nouveau que nous prenons la matière et voudrions la fixer. — A défaut d'autre mérite, ce travail aura du moins celui de la nouveauté... et, peut-être, vu les circonstances, celui de l'à-propos.

Les révolutions ont modifié et même anéanti ces

(1) *Des Chapitres cathédraux en France devant l'Église et devant l'État*, par M. l'abbé Victor Pelletier ; Paris, Jacques Lecoffre, in-8°, 1864.

vénérables chapitres. De nouvelles complications peuvent, dans un temps assez prochain, amener encore leur suppression... Ils sont gravement menacés.

Ils reviendront, mais alors où trouver ce qu'ils auront été ?

Qui s'enquiert aujourd'hui de l'origine des corps capitulaires et de leur vie jusqu'à la grande Révolution française ? Qui lit les savants écrits des Thomassin, des Chaponel, des Martène, des Du Molinet, des de Vert, et des liturgistes et canonistes modernes ?

Voilà soixante-dix ans passés que ces institutions ont été rétablies, réorganisées, et nul n'a songé à relater leur mode d'existence, leurs vicissitudes, à en faire ce que nos ancêtres auraient appelé le « pourtraict. »

Ces pages tendent à combler une telle lacune.

Dans une dissertation préliminaire nous dirons ce que furent jadis les chanoines, principalement en France ; ce qu'ils sont devenus. C'est la partie rétrospective de notre travail, l'analyse du passé, le résumé aussi bien des constitutions apostoliques que des conciles et des écrits les plus doctes, les plus autorisés, sur la matière.

Pour ce qui concerne nos chapitres depuis leur rétablissement en 1802, nous croyons les avoir suffisamment dépeints en donnant de chacun d'eux une *Notice*, la description du *Costume* choral, leurs *Sceaux* et *Armoiries*. — C'est la division énoncée en sous-titre et tout le plan de ces études que, dans le goût du XVIIe siècle, on pourrait intituler : *Histoire, Schemathographie, Sigillographie, Héraldique des Chapitres cathédraux de France.*

La description du costume canonial est le complément obligé des *Notices* capitulaires. Non seulement les costumes de nos chanoines frappent l'œil par leur diversité, leur forme, leurs couleurs ; mais encore ils parlent à l'esprit et redisent, pour la plupart, tout un passé de l'histoire locale religieuse. — Ici, l'*Aumusse* rappelle l'ancienne coiffure de divers réguliers ou séculiers qui, jadis, vécurent dans tel couvent, telle collégiale ou cathédrale de ce diocèse. Et quand on procède par comparaison, ne trouve-t-on pas cette coiffure plus en usage et mieux fourrée dans les pays froids que dans les régions méridionales ? — Là, c'est la *Cappa* affirmant la munificence de quelque pape, de quelque cardinal sorti du rang des chanoines ou de la contrée qu'il a voulu ainsi ennoblir. — Ailleurs, une *Croix pectorale*, une décoration rappelle par sa forme, ses inscriptions ou ses images, tel souvenir, telle faveur propre à ce chapitre. Elles offrent à l'admiration de l'artiste, un dessin, des émaux, des filigranes où la main de l'orfèvre, du peintre, du joaillier, a prodigué parfois de véritables merveilles.

Parmi les chanoines, les uns revêtent le violet, couleur propre aux évêques ; les autres ont le privilège de la couleur cardinalice. Quelques-uns portent la fourrure blanche, l'hermine mouchetée, le petit gris, ou la martre ; quelques autres ont des liserés, des bandes de couleur voyante, etc.

Ces combinaisons de costume ne sont pas, généralement parlant, de pure fantaisie. Une idée, un fait, un motif particulier, ont, d'ordinaire, guidé dans le choix et la composition des nuances, de la forme et des ornementations adoptées par chaque diocèse. Un jour, peut-être, quelqu'un fera cette étude ; elle ne sera pas sans intérêt.

Pour nous, nous nous contentons de décrire, en attendant que quelque artiste, doublé d'un historien, fasse pour nos chanoines séculiers ce que des savants de grand renom ont fait pour les chanoines réguliers et pour l'ensemble des ordres religieux.

Que d'ouvrages, en effet, ont été consacrés, non pas tant à l'histoire générale des corporations religieuses, qu'à la description de leurs habits de chœur, d'intérieur, de ville ou de travail! L'Allemagne, la France, l'Italie, l'Espagne, toutes les nations catholiques ont vu publier des œuvres de ce genre. En 1585, paraît à Francfort le CLERI TOTIUS ROMANÆ ECCLESIÆ SUBJECTI, SEU PONTIFICIORUM ORDINUM OMNIUM OMNINO UTRIUSQUE SEXUS HABITUS, ARTIFICIOSISSIMIS FIGURIS NUNC PRIMUM A JACOBO AMMAN EXPRESSI, grand volume in-4° orné de 102 planches. A Paris, en 1666, le savant Père Claude Du Molinet publie, gravées par Le Doyen, les FIGURES DES DIFFÉRENTS HABITS DES CHANOINES RÉGULIERS, précieux recueil de 32 gravures, qu'il accompagna, en 1674, des RÉFLEXIONS HISTORIQUES ET CURIEUSES SUR LES ANTIQUITÉS DES CHANOINES. L'Espagne eut un dessinateur anonyme qui lui donna, dans un bel in-folio de 174 planches, l'ORDENES RELIGIOSAS Y MILITARES REPRESENTADAS EN ESTAMPAS. A Manheim, de 1779 à 1794, voient le jour trois beaux volumes in-quarto composés de planches coloriées, par C. F. Schwan, et intitulés : ABBILDUNGEN ALLER GEISTLICHEN... *Représentation de tous les Ordres réguliers et séculiers et des Ordres de Chevalerie.* La France ne resta pas en arrière ; il suffit de mettre à son actif, avec la publication de Du Molinet, le remarquable DICTIONNAIRE DES ORDRES RELIGIEUX du très érudit Père Hélyot, repris et continué, en 1847, par l'abbé Badiche ; ainsi que les six in-foliõs, fine-

ment coloriés, du RECUEIL DE TOUS LES COSTUMES RELIGIEUX ET MILITAIRES, par Ch. Bar (Paris 1778-1798).

Plus modeste dans notre entreprise, serait-ce faire œuvre inutile de consacrer quelques pages à nos vénérables chapitres de France tels que nous les avons depuis la Révolution ? Des connaisseurs, des érudits, ont bien voulu nous assurer du contraire.

Aidé de leurs conseils, et mettant à profit les renseignements qui nous ont été envoyés de chaque diocèse par des confrères très compétents sur la matière, nous avons pu rassembler ce qui nous a paru le plus intéressant au point de vue de l'histoire, du costume, des sceaux et armoiries des quatre-vingt-onze chapitres cathédraux. Là où il aurait fallu un burin ou une palette, nous nous sommes contenté d'une description par la plume ; et, si cet ouvrage ne parle pas aux yeux, il pourra du moins éclairer l'esprit et fixer l'imagination.

Nous avons adopté dans ce travail la marche qui nous a paru la plus naturelle. L'Église de France est présentement divisée en dix-huit provinces ; nous partageons cet ouvrage en autant de chapitres. Ces provinces, ou métropoles, nous les plaçons, non d'après le rang d'ancienneté, mais selon l'ordre alphabétique. Dans le même ordre sont distribués, à la suite de leur métropole, chacun des évêchés suffragants.

Avant d'entrer en matière, nous tenons à déclarer que s'il s'est glissé quelque erreur sur un point quelconque de droit ou de fait, nous sommes prêts à la reconnaître et la réprouvons par avance.

PREMIÈRE PARTIE

LES CHANOINES

Origine des Cathédrales et des corps capitulaires.

Du vivant des Apôtres chaque évêque groupa autour de lui des « clercs, » chargés de le seconder dans les fonctions du saint ministère (1). Encore les évêques « n'avoient point proprement de Cathédrales ; ils présidoient à toutes les églises dépendantes de leurs villes, et recevoient toutes les oblations, eux et leurs autres clercs, et l'évêque seul étoit le propre pasteur de toutes les églises particulières (2). » Le pape saint Évariste, cinquième successeur de saint Pierre (100-109), fut le premier qui « divisa et distribua les églises particulières de Rome à autant de prêtres. L'Église jouissant d'un intervalle de paix du temps de l'empereur Gallien, on fit sous le pape Denys (259-269) une nouvelle division et distribution des églises particulières et des cimetières, tant de la campagne que de la ville, à autant de prêtres, et l'évêque avoit la principale église avec une partie des clercs ; et c'est de là d'où l'on peut conter à la vérité l'origine des Cathédrales. Mais on peut dire que c'est proprement en 334, que ce qui avoit été proposé et tenté jusqu'alors fut exé-

(1) « Quisque porro episcopus, etiam dum adhuc viverent apostoli, sibi clerum efformavit, quem in sacro munere adjutorem haberet.... Adhærebant semper episcopo, a quo et omnino pendebant.» (Bouix, *Tractatus de Capitulis*, pars Ia, § 1, p. 3, d'après le *Dei Parocchi* de Nardi, t. I, p. 216 et seqq.)

(2) *Histoire des Chanoines ou recherches historiques-critiques sur l'ordre canonique*, par le R. P. Chaponel, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, prieur de Roissy en France, p. 13-14 ; Paris 1699.

cuté avec pompe, et qu'on érigea avec une entière liberté des églises pour être les sièges épiscopaux et des paroisses particulières. Les collèges et communautez de clercs, appelez depuis Chanoines, sont nez avec les Cathédrales (1). »

Aux trois premiers siècles, le clergé épiscopal se composa, presque généralement, de douze prêtres et de sept diacres ; usage qui continuait et consacrait le nombre traditionnel des ministres de l'autel dont il est parlé dans les Actes des Apôtres. Ces prêtres et ces diacres formaient le *Sénat* de l'Église et le *Conseil* de l'évêque. Ils vivaient avec lui : et cette édifiante et vénérable assemblée portait le nom de *Collegium*, ou plus souvent encore celui de *Presbyterium*.

Néanmoins ce ne fut qu'après l'élévation de saint Augustin à l'épiscopat (en l'an 395) qu'on vit pour la première fois se grouper autour de l'évêque des prêtres qui, vivant d'une vie de communauté sans avoir la règle monastique, furent chargés des soins temporels des églises, alors que l'évêque vaquait plus spécialement au spirituel. Déjà, au lendemain de sa promotion sacerdotale, le futur évêque d'Hippone avait établi un monastère dans le jardin attenant à l'église. Il y vivait avec son cher Alype, Évode, Sévère, Possidius et d'autres serviteurs de Dieu, selon la règle établie sous les saints apôtres (2).

Mais autre fut la communauté ecclésiastique fondée dans la maison épiscopale par Augustin nommé au

(1) Chaponel, ib., p. 14.

(2) « Factus presbyter monasterium infra ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere cœpit secundum modum et regulam, sub sanctis Apostolis constitutam ; maxime ut nemo quidquam proprium in illa societate haberet. » (Possidius in *Vita*).

siège d'Hippone. Tandis que là le grand évêque cultivait d'une part, comme dans une pépinière — *seminarium* — les cœurs et les intelligences des jeunes clercs qu'il voulait donner à l'Afrique pour apôtres ou évêques, d'autre part il prenait conseil auprès des vénérables vieillards — *presbyterorum* — ces prêtres pieux et érudits qu'il s'associait dans l'administration temporelle. De ce clergé, il en parlait comme de sa famille, comme d'une société qui ne faisait qu'un avec lui (1), et il écrivait : *Perveni ad episcopatum... et ideo volui habere in ista domo episcopi mecum monasterium clericorum.*

Cette appellation de *monastère* servit pendant de longs siècles à désigner les communautés d'ecclésiastiques séculiers, qui n'avaient de similitude avec les moines que par le côté de la cohabitation. Au Moyen Age on désigna même fréquemment l'église cathédrale, desservie par les chanoines, sous le titre de *Moustier*, *monasterium*. Aussi, avec la saine critique, il faut reconnaître que le terme employé par saint Augustin pour désigner les communautés qu'il institua sous sa direction, n'implique pas l'idée d'un « couvent de moines » ou d'un « séminaire » tel que nous l'entendons aujourd'hui. Le docte chanoine de Sainte-Geneviève a fait justice de cette erreur trop soutenue par le savant auteur de la *Discipline de*

(1) Cf. passim les *Lettres* de saint Augustin, parmi lesquelles les 49, 54, 69 et 73, où nous lisons des recommandations comme celles-ci. A Paulin : « Resalutant sanctam et sincerissimam benignitatem tuam conservi mei qui mecum sunt ; » à Aurelius : « Omnis itaque fratrum cœtus, qui apud nos cœpit coalescere ; » à l'évêque Possidius : « Augustinus et qui mecum sunt fratres in Domino salutem. » Dans ses *Discours* on lit : « Nuntio ergo vobis quia omnes fratres et clericos meos, qui mecum habitant, presbyteros, diaconos, tales inveni quales desideravi. » (*Serm.* 50 *de diversis*),

l'Eglise, le P. Thomassin. Nous renvoyons le lecteur à l'œuvre du génovéfain que nous avons déjà citée.

Du nom de Chanoine.

Quoique considéré à juste titre comme le père et l'instituteur des communautés ecclésiastiques dont les premiers membres étaient les prêtres chargés des fonctions qui incombent actuellement aux chanoines, saint Augustin ne dressa pas néanmoins de règle particulière pour ce clergé (1). On s'en tenait alors à l'exemple des Apôtres qui avaient pratiqué la vie commune et la désappropriation parfaite (2). Le fils de sainte Monique avait vécu lui-même de cette vie avant son épiscopat (3); devenu évêque il ne se sépara pas de ses prêtres, et il écrivait alors : *Vobiscum vivere cœpi secundum regulam Apostolorum* (4).

« Et comme dans la suite, dit le Père Hélyot, la plupart des évêques firent vivre leurs clercs en commun dans l'observance exacte des canons des conciles, c'est ce qui fit qu'on leur donna le nom de *chanoines*, que les Grecs donnaient aussi indifféremment aux moines, aux religieux, aux religieuses et aux vierges consa-

(1) En appelant saint Augustin « père et fondateur » de ces communautés ecclésiastiques, nous n'oublions pas ce que nous avons dit après lui, « qu'il ne faisait que continuer l'œuvre des Apôtres. » Ainsi le remarque Petrus Comestor : « vitam Apostolorum per intervalla sopitam suscitavit Pater Augustinus. » (*Serm.* 50 inter serm. Petri Blesensis). Item, saint Antonin de Florence, saint Anselme, Yves de Chartres, etc. Néanmoins, pour l'occident, l'évêque d'Hippone est appelé le père des « clercs-chanoines. »

(2) Graves et longues contestations à propos du genre de vie des Apôtres ; en voir les détails dans l'œuvre du P. Chaponel, ainsi que les preuves de l'opinion que nous émettons ici.

(3) Cf. la note 1 de la page précédente.

(4) *Serm.* 49 *de diversis*.

crées à Dieu, comme remarque Balzamon sur le canon VI de la première épitre canonique de saint Basile à saint Amphiloque (1) ; et que par le nom de *chanoine* ou de *chanoinesse* les Grecs désignaient les personnes inscrites dans le *canon* ou *catalogue* de la communauté. Ce nom de *chanoine* était encore commun à tous les officiers de l'église, même jusqu'aux plus bas, comme sonneurs, fossoyeurs et autres qui étaient employés dans la matricule ou le catalogue (2), *in canone,* et entretenus aux dépens de la fabrique. Il y en a, à la vérité, qui prétendent que le nom de *chanoine* vient de *canon*, et que ce nom signifie la mesure ou quantité de la ration de blé, de vin et autres choses nécessaires à la vie, qu'on distribuait par jour, par semaine, par mois ou par an à chaque clerc pour sa subsistance (3). »

Le titre de *chanoine* ne fut guère adopté officiellement en Occident que vers le VIIIe siècle ; à cette époque la Gaule comptait déjà nombre de chapitres dans ses provinces ecclésiastiques. Saint Rigobert, archevêque de Reims, fut le premier qui, vers l'an 700, mit les chanoines de sa métropole en communauté. Les Bollandistes le témoignent en ces termes : *Primus fertur commune eis instituisse ærarium.*

Modifications dans le genre de vie canoniale.

Après cinq siècles, pendant lesquels la vie en com-

(1) *Epist. canonica* de Filii consubstantialitate : ἐπιτιμία εἰς τοὺς Κανονικούς, ἐπιτιμία εἰς τὰς Κανονικάς. Epist. πρὸς Θεόδωρον Κανονικῶν. Const. ascetic. c. 19. πρὸς τοὺς ἐν Κενοβίῳ Κανονικούς. — Cf. *Præfat. Cathechesium* de S. Cyrille de Jérusalem. — Item, saint Jean Chrysostome, *Homilia* περὶ τὰς Κανονικάς.

(2) De Vert, *Explication des cérémonies de l'Église*, t. I, p. 54.

(3) *Dictionnaire des Ordres religi x*, édit. Migne, verbo *Chanoines.*

mun avait été fidèlement observée par les divers membres des *collèges presbytéraux*, survinrent des abus et une période de relâchement. Aussi en 755 le concile de Vernon, convoqué par Pépin le Bref, ordonna à tous ceux qui participaient aux distributions de l'église de vivre sous la main de l'évêque et l'ordre de la règle, *sub manu episcopi*, *sub ordine canonico*. Dès lors ces maisons sacerdotales furent plus que jamais rigoureusement soumises à un règlement établi par l'évêque, ou par ceux que l'âge ou le mérite signalaient à celui-ci pour en faire les dépositaires de son autorité.

La soumission à l'autorité épiscopale étant devenue trop lourde à plusieurs membres de ces familles presbytérales, ils demandèrent des réformes. Elles furent en partie accomplies vers 760 par Chrodegand, évêque de Metz, qui donna aux chanoines une règle extraite de celle de saint Benoit.

Charlemagne insista pour qu'elle fût rigoureusement observée. « Les Chanoines, disait-il dans un Capitulaire de 789, doivent vivre en véritables moines ou en vrais chanoines. » Sous son fils Louis-le-Débonnaire, une règle de 147 articles fut promulguée par le concile d'Aix-la-Chapelle, en 817. Elle était surtout l'œuvre d'Amalaire, diacre de l'église de Metz (1). Comme les moines, les chanoines devaient loger dans un cloître exactement fermé, dont la clef était portée chez le supérieur du chapitre après le chant des Complies. Ils devaient coucher dans des dortoirs communs ; leur journée se passait dans des habitations indépendantes, quoique sous le même cloître. Libres pendant le jour, dès que l'heure de Complies arrivait, ils étaient tenus

(1) Cf. Mansi, *Collect. Concil.*, t. XIV, col. 313 et seq., col. 147-246.

de rentrer au chœur, et ne sortaient plus de la clôture qu'après l'office du matin. Ils se levaient toutes les nuits pour le chant des Matines. Depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte, ils faisaient chaque jour deux repas où la viande était permise, sauf le vendredi. Depuis la Pentecôte jusqu'à la Saint-Jean ils étaient tenus au maigre, ainsi que pendant l'Avent et le Carême. Durant tout le Carême ils devaient rester à jeun jusqu'à Vêpres. Jamais ils ne pouvaient prendre de repas hors de la clôture. Quant aux biens ils avaient le droit de posséder en propre, de recevoir et donner par testament; toutes choses interdites aux moines (1). Déjà le concile de Tours, en l'an 813, avait stipulé dans le XXIIIme article « que les chanoines et les clercs qui sont à l'évêché, demeurent tous dans un cloître et couchent dans le même dortoir, afin qu'ils puissent se rendre plus facilement à l'office. L'évêque doit leur fournir le vivre et le vêtement, selon ses facultés. »

Ces règles n'avaient fait que rappeler les chanoines à leur institution primitive. Les biens d'Église étaient toujours régis en commun, sans distinction de mense épiscopale et de mense capitulaire; et les revenus continuèrent à être partagés selon l'usage ancien. On construisit alors ces vastes bâtiments dont nous trouvons de magnifiques restes autour de vieilles cathédrales, et que l'on qualifie encore *presbytères*, *communautés*, *chanoinies*, *cloîtres*, *clastrés*, etc. Là furent groupés, depuis le temps du pape Urbain II (1088-1099), non seulement des prêtres, mais de simples sous-diacres. Le sous-diaconat venait alors d'être mis au rang des ordres sacrés ; on voulut que ceux qui en

(1) Sur ces règlements, cf. THOMASSIN. *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* ; CHÉRUEL, *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France*.

étaient revêtus partageassent les honneurs et les bénéfices des chanoines. Les conciles, les règlements ecclésiastiques, leur accordèrent même les avantages les plus considérables : siéger dans les stalles hautes du chœur, et prendre part, avec voix délibérative, aux conseils et décisions capitulaires.

Chanoines réguliers et séculiers.

A l'époque de l'empire carolingien les mœurs et les institutions féodales envahissent l'Église. Les chanoines se réservent ou divisent entre eux les fonds ecclésiastiques dont les revenus servaient à l'entretien de la communauté et de chacun ; peu à peu ils se débarrassent de la vie commune. Cependant, dans bon nombre d'églises ils restèrent encore à la nomination des évêques.

Plusieurs fois ceux-ci tentèrent, en diverses régions, d'établir à nouveau des communautés canoniales ; mais la sécularisation des chanoines de Latran, sous Boniface VIII, porta le dernier coup à cette sage institution.

Quelques prêtres néanmoins, soit alors soit plus tard, essayèrent de réagir contre cette désorganisation, et par le fait d'établissements nouveaux, qui ramenèrent la vie en commun dans de nouveaux *presbyteria*, il y eut des chanoines *réguliers* distincts des chanoines *séculiers*. « Depuis ce temps, dit le P. Chaponel, jusques au XIVe siècle, on ne vit autre chose dans la plupart des églises de France, que des successions continuelles de Chanoines Reguliers à de Seculiers, et de Seculiers à de Reguliers. Un évêque zélé remettoit ses Chanoines dans la régularité ; son successeur moins exact les laissoit tomber dans le relâchement, et ils

devenoient Seculiers; celui qui le suivoit y rétablissoit la règle : en sorte qu'en un même siècle on a vu jusques à trois réformes des mêmes Chapitres et Cathedrales (1). »

Les chanoines séculiers n'en constituèrent pas moins le corps officiel du diocèse. Unis à leur évêque pour la prière commune et publique, soit dans les cathédrales, soit dans les collégiales, ils marchaient à la tête du clergé et des fidèles qui, tous associés pour rendre à Dieu un culte extérieur, formaient de la sorte l'assemblée sainte, *sacra synaxis*. A eux incombait, entre autres fonctions, le chant de l'office divin.

Règlement et bulle de sécularisation.

Par les bulles de sécularisation les Souverains Pontifes précisaient, au reste, les charges et offices des nouveaux chapitres. Et si, vu les nécessités et les temps, les règlements furent quelque peu allégés, le but de ces institutions resta le même : être le conseil de l'évêque et la prière officielle de l'Église. Le changement de vie régulière en séculière ne touchait qu'à la règle particulière de l'ordre auquel chaque chapitre était rattaché ; tout le reste demeurait conforme et pour la vie extérieure et pour le service divin.

Généralement les modifications portèrent sur le costume, sur les titres et nombre des dignitaires et des divers officiers, aussi bien que sur les distributions et partages des charges et bénéfices. Une bulle du pape Clément VII, en 1525, nous fait connaître les changements qui étaient opérés en ces circonstances. Ce document relatif à la sécularisation du chapitre béné-

(1) Chaponel, *op. cit.* p. 202.

dictin de l'église cathédrale de Montauban est le dernier qui autorisa la nouvelle règlementation dans un corps capitulaire soumis à la règle de saint Benoit (1). Il résume l'ensemble des prescriptions et concessions faites aux divers chapitres de France désormais sécularisés. A ce titre nous en donnons une rapide analyse, pour avoir une idée précise de leur constitution.

Tout d'abord les diverses dépendances et possessions capitulaires sont confirmées et maintenues, tant à l'intérieur de la cité épiscopale que dans les paroisses rurales, non moins que les droits et revenus prélevés jusque là, soit sur les couvents de la ville soit sur les prieurés et chapelles à patronat.

Désormais le *Prieur-mage* prenait le nom de *Prévôt*, le *Camérier* était remplacé par un *Grand Archidiacre*, le *Sacristain* par un *second Archidiacre* ; un *Précenteur* remplaçait l'*Aumônier*.

Le personnel capitulaire devait être réduit de 20 à 12 membres, soit par résignation, soit par la mort des titulaires.

Les 24 titres de prébendiers étaient maintenus à la nomination du Prévôt et du Chapitre, et devaient être ainsi répartis : 4 hebdomadiers, 2 diacres, 2 sous-diacres, 4 chapelains simples attachés à la chapelle de Saint-Benoît, 1 maître de chant, 6 choristes, 1 bedeau ; les 4 titres restants pouvaient être remplis par quelques-

(1) Le pape, résumant les motifs qui portaient le chapitre de Montauban à demander la sécularisation, relate ce premier désir. « Primum, si in præfata ecclesia ac illius monachalibus portionibus ordo sancti Benedicti et dependentia supprimerentur et extinguerentur, et illa ad statum canonicorum et presbyterorum regularium ad instar aliarum ecclesiarum cathedralium sœcularium Regni Franciæ reduceretur... » (Bulle *Clementia disponente*, 25 avril 1525, copie aux archives de l'évêché de Montauban).

uns des anciens religieux qui étaient autorisés, comme tous du reste, à garder le costume monacal, si c'était leur bon plaisir.

Les places au chœur étaient fixées selon la dignité pour ceux qui étaient en charge, et selon l'ordre de réception pour les autres ; il en était de même pour les voix dans les délibérations capitulaires. Le Prévôt devait occuper la première stalle à la gauche de l'autel et il avait droit au manteau (*pallium*), au bâton pastoral et à l'assistance de deux prêtres lorsqu'il officiait. Après lui venait l'Archidiacre *minor* ou *secundus*, qui tenait ainsi la troisième place. En face du Prévôt, ce qui était le second rang, se plaçait le Grand Archidiacre suivi du Précenteur. Les autres chanoines se partageaient le reste des stalles, rangés de gauche à droite, en suivant l'ordre d'ancienneté.

Chacun devait faire sa semaine à tour de rôle, en présidant à tous les offices qui se présentaient ; l'évêque pouvait s'en dispenser.

Chaque membre avait droit annuellement à trois mois de vacances.

L'usage de l'aumusse et du bourdon était maintenu pour tous les chanoines.

Ensemble ils pouvaient dresser et promulguer des statuts ; le Prévôt était chargé d'infliger les amendes et punitions aux délinquants, ainsi que de nommer aux canonicats vacants. Enfin la bulle de réformation renouvelait les privilèges spéciaux au chapitre, traçait les règles et offices propres à chacun des dignitaires, aussi bien que les conditions auxquelles pouvaient être reçus les titulaires des prébendes que conférait le conseil. Ces derniers devaient « savoir bien lire et suffisamment chanter, être prêtres ou du moins en âge

de recevoir les saints ordres dans le courant de l'année (1). »

Analogie avec les vieillards de l'Apocalypse.

A propos de la principale fonction sacrée que remplissaient les chanoines, le chant de l'office, on s'est demandé si on ne pouvait pas retrouver dans l'ordre liturgique dépeint par l'auteur inspiré de l'Apocalypse, une image fidèle de l'assemblée capitulaire, du *presbyterium*, πρεσβυτέριον, qui entourait l'autel ? Les vingt-quatre vieillards chantent en se prosternant devant l'Agneau sans tâche ; revêtus de robes blanches, ils sont assis sur des trônes, rangés autour de celui qui préside du haut d'un trône placé au centre d'un arc lumineux (2). Ce sont les vénérables chanoines, assemblée de vieillards (*presbyterium*), présidés par l'évêque paré de riches ornements et siégeant au milieu de l'abside formée en arc.

Cette merveilleuse disposition décrite par saint Jean est retracée dans le chœur des églises cathédrales où l'autel est placé au milieu du sanctuaire, tandis que les chanoines, rangés à droite et à gauche, forment un demi-cercle dont le point central est occupé par le trône de l'évêque. Telle on voit encore de nos jours cette allégorique distribution à la primatiale de Lyon, dans les cathédrales de Bordeaux, de Reims, de Blois,

(1) « Nulli ad capellanias ecclesiæ hujusmodi pro tempore vacantes præsententur, nisi bene et sufficienter cantare sciant et actu presbyteri vel in ætate in qua infra annum possint et etiam teneantur ad sacros ordines promoveri. » (Cf. Bulle *Clementia disponente*, déja citée).

(2) « Et in circuitu sedis sedilia viginti quatuor : et super thronos viginti quatuor seniores sedentes circumamicti vestimentis albis.. » (*Apocalyp.* IV, 5).

de Mende, etc., et à la célèbre abbaye, présentement église capitulaire de Saint Denis de Paris.

Les vieillards de l'Apocalypse étaient parés de vêtements spéciaux qui les distinguaient du vulgaire. C'est là encore un nouveau point de ressemblance entre ce sénat apocalyptique et le sénat ecclésiastique de nos cathédrales.

Des vêtements canoniaux : Rochet, Cappa, Mozette, Aumusse.

De tout temps les chanoines usèrent, dans les cérémonies et aux saints offices, de costumes particuliers et plus somptueux que ceux du clergé ordinaire. Dans une lettre à Pépin, le pape saint Zacharie (752) affirme tenir « d'autorité apostolique que l'évêque et son clergé de prêtres doivent se revêtir d'ornements en rapport avec leur dignité. »

Aussi les Souverains Pontifes veillèrent-ils toujours à la conservation de cette tradition. Que d'indults remontant jusqu'aux xe et IXe siècles pour autoriser les chapitres canoniaux à prendre des insignes, des vêtements qui, les distinguant de plus en plus des autres ecclésiastiques, concouraient à rehausser les cérémonies et l'éclat des fêtes de la sainte liturgie ! Ici étaient accordées les sandales épiscopales, là les gants ; ailleurs c'étaient les tunicelles ; pour les uns l'usage de la mitre ou de la crosse, pour d'autres le bougeoir, ou le grémial, ou l'anneau, ou bien encore les couleurs réservées aux évêques et aux cardinaux.

Cependant il n'y eut pas de costume déterminé avant le XIe siècle. Le pape Nicolas II passe pour avoir été le premier à s'occuper de la composition et de l'uniformité des habits choraux des chanoines de Saint-

Pierre de Rome. Il prescrivit l'usage du *Surplis* pour la période d'été, depuis Pâques jusqu'à la Toussaint ; et pour l'hiver, depuis la Toussaint jusqu'à Pâques, une *Chape* de serge par dessus le surplis. Ce fut là le point de départ du costume adopté dans tous les chapitres canoniaux.

Le surplis imposé par Nicolas II allait apparemment jusqu'à terre ; nous le concluons de ces termes de l'ordonnance: *lineis togis superpelliceis*. D'autre part, le concile de Bâle (sess. XXI, c. 3) veut que ce vêtement descende plus bas que mi-jambe, et qu'on se serve de chapes ou de surplis, suivant les saisons et l'usage de chaque pays.

Dans le cours des siècles l'habit canonial subit de nombreuses transformations. Dès le début il fut presque semblable au vêtement monacal, en ce qui touche à la chape, à la coule, à l'aube, au capuce. Les chanoines réguliers de saint Augustin ayant fait, au commencement du XIIe siècle, quelques changements à ces diverses parties de costume, les chanoines séculiers les imitèrent d'assez près. Ainsi quand les premiers quittèrent la coule, ou du moins réduisirent son ampleur, ceux-ci adoptèrent le simple capuce. De part et d'autre on transforma aussi la chape en lui donnant moins de largeur et en rendant les ouvertures plus commodes pour les bras. Peu à peu les grands vêtements fourrés furent réduits à l'aumusse, et même à de simples bandes d'hermine ou de fourrures diverses. L'aube fut insensiblement raccourcie ; et tandis que, dès le principe, il n'y avait point de costume pour la tête, on dédoubla une partie du capuchon et de l'aumusse pour en faire un bonnet spécial, lequel à son tour fut parfois supprimé, parfois transformé.

Malgré cette diversité de costumes, « il est constant, écrit le P. Du Molinet, qu'ils se rapportent tous à deux espèces, que les Clercs, les Prestres et les Evesques de l'Eglise portoient dans les premiers siècles, dont l'un est appelé par les anciens autheurs *Birrus*, et l'autre *Linea* : sous le premier sont compris la Chappe, l'Aumusse, le Camail, la Mozette, le Chaperon et mesme le Bonnet carré ; et sous le second le Surplis, le Rochet, le Scapulaire, le Sarroc, la Bande de linge, et tous les autres habits des Clercs et des Chanoines tant Reguliers que Seculiers qui sont faits de toile.

« Nous voyons l'usage de ces deux sortes de vêtemens designez par les mots de *Birrus* et *Linea*, en deux grands Evesques des premiers siècles, sçavoir saint Cyprien et saint Augustin. Il est porté, dans les *Actes* du premier, qu'ayant esté conduit dans le champ de Sextius pour y souffrir le martyre il se dépouilla, *ibi se lacerno Birro expoliavit, et stetit in Linea.* Et saint Augustin au sermon 2 *de communi vita Clericorum*, dit: *nemo det Birrum, vel lineam tunicam, nisi in communi. Birrum pretiosum forte decet Episcopum, quamvis non deceat Augustinum.* Outre ces deux saints Pères, nous trouvons encore plusieurs autres Evesques et Clercs qui ont porté ces habits. On remarque de Iacques le Mineur premier Evesque de Ierusalem, qu'il estoit vestu de linge, *lineis vestibus utebatur.* Et saint Hierosme escrivant à Nepotien de la vie des Clercs, insinue assez manifestement que leur habit estoit de toile, *non absque habitu lineo incedere, sed pretium vestium linearum non habere laudabile est.* Et pour ce qui est de l'autre sorte d'habits appelé *Birrus,* Palladius, au chapitre 95, rapporte que saint Athanase voulant prendre la fuite pour éviter la persécution s'en revestit, *cum accepisset suam tunicellam et Birrum.*

Nous lisons aussi ces mots en la Vie de saint Brice archevesque de Tours, *prunas ardentes in suo Birro portavit per civitatem, ad innocentiam demonstrandam*. Il est donc constant par ces témoignages que les Evesques et les Clercs se sont servis dans les premiers siècles de l'Eglise de ces deux sortes de vestemens qu'ils nommoient *Linea* et *Birrus*, et que j'appelleray le Surplis et la Chappe (1). »

Présentement l'ensemble du costume canonial peut se réduire à quatre vêtements principaux, comportant des variations innombrables de forme et de couleur. Ce sont le *Rochet*, la *Cappa*, la *Mozette* et l'*Aumusse*. En les décrivant tels que nous les trouvons aujourd'hui, nous ferons quelque peu leur histoire, disant leur origine, leur forme, leur utilité, leur symbolisme.

Rochet. — Le rochet est le vêtement distinctif du chanoine, de même qu'il est propre à l'évêque. Les auteurs s'accordent à reconnaître qu'il date des temps les plus reculés : *origo rochetti*, dit Bouix, *est antiquissima*.

Dans le principe il fut appelé *tunica linea*, et était même porté à l'extérieur comme vêtement d'usage journalier. Quelques prêtres l'ayant adopté négligeaient de le déposer pour célébrer la messe ; le pape Léon IV leur en fit un ordre formel en ces termes : *Nullus in alba qua in usu suo utitur, præsumat missas cantare* (2). Plus tard, en l'an 889, nous voyons Riculphe, évêque de Soissons, porter la même défense

(1) *Figures des différents habits des Chanoines réguliers en ce siècle, avec un discours sur les habits anciens et modernes des Chanoines tant séculiers que réguliers*, par le P. C. Du Molinet, chan. rég. de la Congrég. de France, p. 2. ; Paris, 1666.

(2) Homilia de *Cura pastorali*.

dans ses constitutions synodales : *Nullus illa alba utatur in sacris Mysteriis qua in quotidiano et exteriori usu induitur* (1).

D'après ces témoignages la *tunica linea*, devenue *Rochettum*, n'était autre chose qu'une *Aube*, mais différente de celle qui est autorisée pour la messe. De fait, le rochet est encore actuellement un diminutif de l'aube : il en a la couleur blanche, il est tissu de fin lin, enserre le corps, a des manches à pli de bras descendant jusqu'à la naissance de la main, et parfois on le trouve enrichi, comme l'aube, de dentelles, de guipures, de broderies et d'ornementations variées.

Les érudits, disputant sur l'étymologie du nom de *Rochet*, le font dériver du grec ῥων χιτῶν, qui veut dire *tunica mollis*, ou de l'allemand *rock* qui signifie chemise. D'où, dans la langue latine, on a appelé ce costume non seulement *Rochettum*, mais encore *camisia* et *camisile* (2) ; dénomination jadis donnée à la

(1) Le P. Du Molinet, *op. cit.*, nous dit que l'usage de la *tunica linea* était seulement permis dans les monastères Génovefains « aux officiers et à ceux qui travailloient et estoient employés aux ouvrages de la maison... On remarque aussi dans le chapitre *de labore fratrum*, que tous les religieux en prenoient pour aller au travail. Enfin la commodité a introduit dans l'Ordre de se servir de ces tuniques de linge ou Rochets pour l'habit ordinaire et de revestir le Surplis par dessus, pour assister à l'office divin ; afin sans doute que le Surplis ne servant plus qu'à l'église, fut plus blanc et plus honneste. L'usage de ce Rochet estoit desjà connu parmy les Chanoines Reguliers, en 1340, puisqu'il en est fait mention dans les Constitutions de Benoist XII, où il l'appelle *Superpellicum ad formam Rochettorum seu camisiarum Romanarum;* on voit encor en quelques endroits une espèce de Surplis sans manches, qui sont presque de la mesme forme que les anciennes Chasubles, dont on se servit en la célébration de la Sainte Messe ; les Chanoines Reguliers de la Congrégation de Sainte Croix de Conimbre en Portugal, quelques-uns d'Allemagne et mesme de France, les portent encore de cette manière, qui a quelque chose d'antique et de vénérable (p. 6-7). »

(2) Dès le principe, on voit en Italie le peuple appeler les Chanoines de Latran du nom de *Frati della camisia*, parce que ces prêtres portaient toujours les Rochets sur leur robe.

longue robe blanche portée par certains philosophes païens, et qui dans l'Église n'est autre que l'*aube*.

L'aube fut, au début, le vêtement qu'on passait par dessus la robe monacale et en atteignait la longueur. Dans le cours des siècles, vers l'an 1100, elle prit le nom de *Superpellicem* (*Surplis*), parce que les chanoines la portaient par dessus la robe fourrée, appelée *pellicium*, qu'ils avaient pour se garantir du froid. Ainsi nous lisons qu'Étienne, évêque de Tournay, auparavant abbé de Sainte-Geneviève de Paris, envoya vers 1180, à un cardinal chanoine régulier, *superpelliceum novum, candidum et talare* (1). Les Constitutions de cette abbaye portent que le surplis doit descendre aussi bas que la robe, « à une paulme de terre au moins, et que les manches doivent estre plus longues que le bout des doigts de deux paulmes. »

Peu á peu on écourta ce vêtement. Le pape Benoît XII prescrivit par ses Constitutions de 1339 de ne le laisser descendre que jusqu'à mi-jambe environ, *ultra mediam tibiam, vel circa*. Au concile de Bâle fut faite la même prescription : *ultra medias tibias*. Enfin, vers les dernières années du XVe siècle, on réduisit encore sa longueur, et le surplis n'arriva plus que jusqu'aux genoux.

Diverses modifications portèrent aussi sur les manches de ce vêtement. Tantôt elles furent rondes et fermées, tantôt fendues, ouvertes et volantes, puis aussi complètement supprimées. C'est au reste par cette partie que le *Rochet* se distingua et se distingue encore du *Surplis*. Le concile de Narbonne précise cette différence dans la teneur d'une de ses prescriptions : *linea non manichata, veste sine roqueto* ;

(1) *Epist.* 123.

d'où l'on voit que ces vêtements ne pouvaient pas être confondus ensemble. Le concile d'Aix, qui ordonna de porter le rochet sous la chape, condamna l'usage du surplis sans manches. Auparavant, le concile de Milan avait prescrit pour ce dernier vêtement des manches larges, afin qu'il fût très visiblement distinct du rochet qui les eut toujours étroites.

Si l'aube, le surplis et le rochet eurent une seule et même origine, ils n'ont plus aujourd'hui la même destination. L'aube est affectée au service immédiat de l'autel : c'est du reste ce vêtement que le pape Nicolas Ier (867) qualifia de *linea toga*, et qu'on devait porter au chœur toutes les fois qu'on ne faisait point de fonctions qui imposaient la chasuble ou la dalmatique, la tunique ou la chape. Le vrai surplis est commun à tous les ecclésiastiques et même aux laïques employés au service du chœur. Quant au rochet, il est réservé aux évêques et aux chanoines titulaires et honoraires ; dans quelques diocèses on le concède à divers ecclésiastiques sans titre canonial. Seul, le rochet épiscopal devrait être garni de dentelles ou de broderies ; les autres ne peuvent être qu'en toile de lin unie. Mais de même que pour tout célébrant les aubes sont aujourd'hui garnies de fonds brodés ou broches, de même des concessions épiscopales ont accordé à certains chapitres le rochet brodé ou à guipure.

Ce rochet est moins un ornement qu'un insigne de juridiction. Pour cela les évêques le portent au dehors et le gardent sous leur manteau quand ils se présentent devant le Saint-Père, alors qu'ils sont obligés de déposer la mozette. Le pape lui-même garde à l'intérieur comme à l'extérieur le rochet, par-dessus lequel il passe l'étole.

Étant décoré de ce costume propre au Souverain

Pontife et aux évêques, le chanoine affiche par cet extérieur qu'il participe à la juridiction du diocèse, en tant que conseiller de l'évêque, et que, le siége vacant, l'administration incombe au corps capitulaire, sauf à lui de se donner des économes, dits « vicaires capitulaires. »

Quoique surplis et rochet aient, par leur importante transformation, perdu pour l'œil le sens mystique qu'on leur donna à l'origine, nous le rapporterons d'après Geminianus dans son livre DE ANTIQUO RITU MISSÆ : *Hæc est laxa, quia clericalis vita debet esse in bonis operibus larga; est etiam talaris, quia docet usque ad finem perseverare in bonis.*

CAPPA. — Second vêtement des chanoines, la cappa est portée immédiatement sur le rochet. Les évêques et les cardinaux en sont aussi dotés ; et tandis que pour eux elle est d'étoffe rouge ou violette, avec timbre ou chaperon de fourrure blanche sur les épaules pendant l'hiver, elle varie de couleur et d'ornementation pour les chanoines qui en sont gratifiés.

Un évêque de Tournai voulant donner le sens mystique de ce vêtement aussi bien que celui du rochet a écrit : *Hac duplici veste induti videamur ; ne super-pelliceum nostrum sordibus polluatur ; et ne cappa nostra scissuris rumpatur ; ut per munditiam omni tempore vestimenta nostra sint candida, et per continuam pœnitentiam tanquam tunica talaris sit cappa nostra.*

Sa forme est restée à peu près ce qu'elle était dans le costume monastique, où elle portait aussi le nom de *Chape* ou *Cape*. C'est un ample manteau tombant au moins jusqu'aux talons, sans manches, fermé de tous côtés, et n'ayant qu'une ouverture à son sommet

pour le passage de la tête. Des épaules sur lesquelles il repose, il descend enveloppant tout le corps et serrant au cou. Dans cet état, on ne peut dégager ses mouvements qu'en retroussant tout le devant et les côtés. Aussi saint Charles Borromée disait-il au concile de Milan : *Cum canonicus cappam induit, quæ humeros contegit, et brachia quasi devincit, ex eo amictu intelligat se repressas, quasi devinctas, habere appetitiones, ac se totum ad Dei voluntatem accommodare.* Dans quelques chapitres on trouve ce vêtement fendu par devant dans toute sa longueur. Quelques autres, ayant réduit son ampleur et le composant d'étoffes plus lourdes, en ont fait un véritable *manteau*, orné parfois de bandes de soie ou de velours, d'étoffe voyante ou de fourrure.

La dénomination de *Cappa* est venue, selon les uns, de *corpus capit ;* selon les autres, de *a capite,* puisque ce vêtement commence par passer sur la tête pour envelopper tout le corps. Dans son principe, du reste, ce n'était qu'un *Capuce* ou *Capuchon* servant à couvrir la tête. Insensiblement on fit tomber ce vêtement sur les épaules ; de là on le prolongea jusqu'aux reins ; finalement il descendit aux talons et même il fut doté parfois d'une traîne plus ou moins importante. Les cardinaux et les évêques ont conservé cet appendice qui est porté par un caudataire.

Ce vêtement, amplification de la mozette (dont nous parlons ci-après), ne fut pris en France que du temps de la première race de nos rois. « On remarque, nous dit le P. Du Molinet, que la Chappe a esté commune a toutes sortes d'estats ; premièrement aux laïques, puisque Loup de Ferrieres parlant en son epistre 125 de certains voleurs de grands chemins qui rodoient en ce temps-là, dit *mercatorum cappas se petiturum jac-*

tabant ; secondement aux moynes, car nous lisons en la vie de saint Iunien, escrite par un autheur qui vivoit sous Louys le Debonnaire, que sainte Radegonde en avoit fait une à ce saint personnage, qui se gardoit encore de son temps comme un Relique. *Nec enim, ut aiunt, aliud tegminis habuit, nisi quod ab ipsa conficiebatur, nam vestis ejus cilicina, in modum Caracallæ quam nunc Cappam vocamus, perseverat usque hodie apud nos* ; troisièmement aux chanoines et aux autres ecclesiastiques, ainsi qu'il se voit en la regle que Godegrand evesque de Mets fit pour ceux de sa cathedrale, environ l'an 750, où il dit au chap. 41, *illa dimidia pars clerici qui seniores fuerint accipient Cappas novas*, etc. Or ils ne portoient pas seulement ces Chappes à l'Eglise, mais encore quand ils allaient en ville et aux champs : d'où vient qu'Hincmar, archevesque de Reims, dans ses chapitres N. 10, dit que les laïques de son dioceze luy demandoient permission de saisir le cheval et la chappe des prestres qu'ils rencontreroient dans le cabaret, *caballum et cappam ejus eis habere liceat*.

« Nous apprenons la forme des Chappes de ce temps-là du passage de la vie de saint Lucien, qui dit qu'elles estoient semblables aux Caracalles dont les anciens se servoient, *in modum Caracallæ, quam nunc Cappam vocamus*. Or ces Caracalles estoient des manteaux qui descendoient jusques aux talons, comme l'asseure Sextus Aurelius, en la Vie de l'empereur Caracalle : *Caracallæ nomen accepit a vestimento quod populo dederat demisso usque ad talos*. Et ce manteau avoit par le haut un capuchon, comme on le recueille d'un passage de saint Euchere archevesque de Lyon, lequel en son Livre des noms Hébreux, chapitre 10, parlant de l'Ephod, dit : *est au-*

tem Caracalla in modum, sed sine Cucullo (1). » Quant à l'usage de ce vêtement, voici ce que nous lisons dans ce même ouvrage. « Je croy que les Chanoines ont porté durant plusieurs siècles la Chappe tant en esté qu'en hiver. La première conjecture que j'en ay, est fondée sur ce que je ne trouve point qu'il y soit parlé en ce temps-là d'Aumusses ou de Chaperons pour couvrir le teste. De plus, lorsque la Règle de Godegrand ordonne que la moitié de ses Chanoines auroient tous les ans des Chappes neufves, il y a bien de l'apparence qu'ils les portoient plus de six mois quoy qu'elles deussent servir l'année suivante à l'autre moitié des plus jeunes, On voit encor dans le Ceremonial des Evesques, au chap. 3, qu'ils doivent porter la Chappe en l'Eglise en tout temps, avec cette différence seulement qu'ils en ostent la fourrure en esté(2). » Dans plusieurs chapitres on prit pour usage de quitter la Chappe pendant le temps des chaleurs, et de ne conserver, pour plus de commodité, que le Rochet et l'Aumusse. Du Molinet observe à ce sujet que cela se pratiquait de son temps « depuis quelques siècles, » tant dans l'ordre génovefaim que parmi les Chanoines séculiers.

« Pour ce qui est de la couleur de ces Chappes, il

(1) Du Molinet, *op. cit.* p. 11-13. Ce savant auteur ajoute à cette description : « Cette sorte de chappe revient à celle que les Chartreux portent quand ils vont en ville ; aussi saint Bruno, leur instituteur, en avait-il pris le modèle sur les Chanoines de l'Église cathédrale de Reims, parmy lesquels il avoit vescu. Nous en voyons plusieurs de cette manière gravées sur des tombes de nostre Cloistre de sainte Geneviève de Paris, entre autres sur celle de Messire Jean du Ermelin, chanoine de Meaux, qui décéda l'an 1252, dont la Chappe est semblable par devant à celle des Chartreux, sinon que le Capuchon paroist fourré par dedans et abbatu. »

(2) Id. *ibid.* p. 14.

semble qu'elles estoient blanches pour l'ordinaire dès avant l'an mil de Nostre-Seigneur ; puisque nous trouvons dans l'Histoire de Liège que l'evesque Eracle, qui vivoit sur la fin du Xe siècle, qui est le même que la chronique d'Aubry nomme Evrard, ordonne à ses chanoines de porter des Chappes noires pendant l'Avant et le Caresme, en signe de pénitence : *in adventu et a septuagesima ad Pascha pulla veste, nigris scilicet Cappis amiciatur Clerus, ad quod niger color pœnitentiæ et afflictionis magis quam albus conveniat* (1). »

Relativement à la forme : « le concile de Latran, en 1215, semble insinuer que les Chappes des Chanoines estoient toutes fermées, lorsqu'il dit au canon 16, *clausa desuper deferant indumenta*, et cecy se confirme par le concile d'Axfort tenu l'an 1222, au canon 32 : *Omnes Decani, Presbyteri et Archidiaconi, Cappis clausis utantur ;* et par le concile de Londres, tenu l'an 1237, qui dit au canon 4 : *clerici Cappis clausis utantur in sacris ordinibus constituti, maxime in Ecclesia, et coram Prælatis suis, et in conventibus clericorum....* Le pape Innocent III, au mesme concile général de Latran, au canon 16, defendit aux clercs de porter des chappes qui eussent des manches, *Cappas manicatas clerici ad divinum officium intra ecclesiam non portent, nec alibi* (2). »

Une bien minime partie de nos chapitres use présentement de ce costume vraiment grandiose et imposant. A une époque même il fut totalement supprimé ; car, tandis que d'une part c'est un vêtement cardinalice et prélatice, d'autre part il est rem-

(1) Cf. Du Molinet, *op. cit.* p. 15.
(2) Id., *ibid.* 15-16.

placé par le camail ou la mozette, diminutifs ou collets de la cappa (1).

Mozette. — Ce troisième habit de chœur est aussi bien propre aux évêques qu'aux chanoines ; il ne diffère que par la couleur, toujours violette dans le costume épiscopal.

Tous les chanoines sont dotés de ce petit vêtement de soie ou de laine, d'après les saisons ou les concessions faites aux divers chapitres, et dont la forme représente un petit manteau descendant par devant jusqu'à l'avant-bras environ, et par derrière jusqu'à la ceinture.

Plusieurs corps canoniaux l'ont changé en simple *Camail*, c'est-à-dire qu'ils ont supprimé le petit capuchon placé au sommet de la mozette, reste et souvenir de l'ancien *Capuce* (2).

Primitivement destiné à couvrir la tête, ainsi que les deux noms l'indiquent (Camail : *cap de mailles* ; Mozetta, même sens que *Birrum*, *bonnet*), ce vêtement fut plus tard assez agrandi pour couvrir les épaules. On finit par le prolonger jusqu'aux talons, de sorte qu'il devint la *Cappa*, telle que nous l'avons décrite ci-avant. Puis peu à peu on le ramena à la longueur qu'il a aujourd'hui, sauf, dans certains diocèses à le tailler en pointe ou en rond, pour le rendre plus dégagé et rappeler davantage la *Cappa*.

(1) Sauf une concession spéciale, les chanoines dotés de la *Cappa* ne peuvent en user que dans leur cathédrale : en dehors ils n'ont droit qu'à la mozette.

(2) L'habit canonial peut avoir un capuce ; c'est apparement pour cette raison que les chanoines ont besoin d'une permission pour faire usage de la calotte au chœur. Les bénéficiers non chanoines ont cette autorisation, car leur camail ne doit pas porter le petit capuchon. (Déclar. de la *Congrég. des Rites*, n. 3386, ad 3.)

En Italien *moza* n'exprime pas autre chose que *cappa*.

Réduction de la cape, la mozette peut aussi être légitimement considérée comme le développement du *Capuce* ou couvre-chef désigné par les anciens auteurs sous le nom générique de *Birrus*. Sans doute ce *bonnet* a donné naissance à la *Barrette* et aux divers vêtements de tête, dont nous parlerons en leur temps : mais il est manifeste que, sous cette appellation, on désigna dès l'origine une espèce de manteau qui avait l'aspect et l'utilité de nos mozettes et camails modernes. Baronius, parlant du martyre de saint Cyprien (1), affirme que le *lacernus birrus* couvrait la tête et les épaules. Saint Isidore dit que c'était un vrai manteau dont usaient les soldats : *Lacerna est pallium fimbriatum quo olim milites utebantur* (2). Cette assertion est confirmée par ce vers de Properce : *Texitur in castris quarta Lacerna tuis* (3).

« Ou nous voyons dans les antiquitez romaines et particulièrement en la Colonnie de Trajan, que ce manteau des soldats, dit Molinet, estoit assez long et descendoit au moins jusque aux genoux, estant attaché en haut sur l'épaule ou par devant avec une boucle d'argent ou de quelque autre matière que les auteurs appellent *fibula*, d'où il se voit que *Birrus lacernus*, c'est-à-dire *Birrus in modum Lacernæ*, que portoient les évesques et les clercs, estoit à la manière d'un manteau qui descendoit en bas, et couvroit tout le corps. Pennotus veut que ce fût un habit ample et long pour enfermer le corps et le défendre des injures de l'air. C'estoit donc proprement un manteau, qui

(1) *Annales*, an. 261.
(2) Liv. XIX, chap. 24.
(3) *Elegiæ*, lib. 4.

avoit par le haut une espèce de bonnet ou capuce pour couvrir la teste. Aussi voyons-nous que la forme des Pluviaux qui ont été introduits dans l'Église pour les cérémonies, n'estoit differente des habits communs que les clercs et les chanoines portoient, qu'en la matière qui estoit plus prétieuse, retenant la mesme forme ; et ils les appeloient Pluviaux, à cause qu'ils les portoient à l'église, pour se préserver du froid, comme aussi de la pluye lorsqu'ils alloient dehors en procession (1). » Ces pluviaux, nos chapes actuelles, portent encore en retombant de l'encolure la preuve de cette conformation, par l'appendice nommé toujours *Chaperon*.

Dans nos chapitres français la réduction de la *Cape* en mozette ou camail ne se fit guère que vers le XVe siècle. Un canon du concile de Salzbourg, tenu en 1386, prouve qu'on en usait en Allemagne avant cette époque. Chez nous plusieurs assemblées ecclésiastiques en prohibèrent l'usage; mais le synode de Paris de l'an 1528 l'autorisa définitivement.

On verra dans les descriptions particulières de cet habit de combien de manières on l'a orné et diversifié tout en lui conservant son caractère général et fondamental. Nous ajouterons que le port de la mozette doit être autorisé par indult apostolique ou une coutume immémoriale ; le consentement de l'évêque ne suffit pas. Ainsi a répondu en plusieurs circonstances la Congrégation du Concile.

C. Daux.
Missionnaire Apostolique.

---

(1) Du Molinet, *op. cit.*, p. 9-10.

ETUDE MORALE SUR L'HYPNOTISME

Deuxième Article

Première question.

La provocation du somnambulisme dans l'hypnose est-elle d'origine naturelle ?

Si nous examinons les phénomènes les plus simples d'abord, en remontant progressivement jusqu'aux plus compliqués, on constatera que le somnambulisme est un fait pathologique, anormal, il est vrai, mais nullement merveilleux. Des animaux, poules, grenouilles, écrevisses, chevaux, peuvent être magnétisés.

Dès le XVIIe siècle, en 1646, le père Kircher, dans un ouvrage intitulé : *Ars magna lucis et umbræ*, citait sous le nom d'*experimentum mirabile* la pratique populaire qui consiste à prendre une poule, à la maintenir sur le ventre, le col étendu, et à tracer avec de la craie une longue ligne droite partant du bec et se prolongeant selon l'axe du corps. La poule, dit Kircher, tient ses yeux fixés sur cette ligne blanche qu'elle prend pour un lien qui la retient et demeure immobile, sans tenter aucun mouvement pour s'échapper.

Danilewski a fait connaître des résultats nouveaux et intéressants, obtenus sur des grenouilles par le procédé du père Kircher. Il constatait une anesthésie

complète du tégument externe, avec abolition presque complète de l'excitabilité musculaire réflexe ; de plus, les mouvements conscients sont abolis, même ceux qui présentent le caractère instinctif (mouvements de défense) : ainsi, quand on place un papier humide sur les narines de la grenouille hypnotisée, elle ne l'enlève pas (ce qu'elle ne manque jamais de faire à l'état normal) ; elle demeure inactive et sans volonté, bien qu'une dyspnée intense ne tarde pas à se produire. Cet état présente une analogie incontestable avec ce qu'on observe dans certaines phases de l'hypnose chez l'homme.

Dès 1828, un Hongrois, Balassa, avait fait connaître une méthode qui permet de ferrer sans difficulté les chevaux les plus vicieux. En le fixant carrément dans les yeux, on amène le cheval à reculer, à relever la tête ; son cou se raidit, et souvent il demeure complètement immobile, au point de ne pas bouger, même si on tire un coup de fusil dans le voisinage. La friction douce avec la main en croix sur le front et les yeux, serait aussi un auxiliaire précieux pour calmer et assouplir le cheval le plus méchant. L'efficacité de ces manœuvres a été tant de fois constatée que l'application de la méthode de Balassa, « das balassiren, » est encore aujourd'hui traditionnelle dans l'armée austro-hongroise.

Supposons que le sommeil ainsi provoqué chez les animaux ne soit pas de l'hypnose proprement dite, encore que les phénomènes qui l'accompagnent lui ressemblent singulièrement ; admettons même que la catalepsie et le sommeil résultent de la peur. Nous ne serons pas moins autorisés à tirer de pareils faits la conclusion suivante : « certaines excitations extérieures de nature *physique* (douleur vive, position

contre nature, fixation des yeux), ou même *psychique* (peur, attention anxieuse, peuvent, en concentrant l'attention cérébrale sur un unique objet, *paralyser momentanément certaines fonctions au profit des autres.* »

D'autre part, quoi qu'en disent MM. Bernheim, Liébault, et en général l'école de Nancy, c'est d'abord une erreur de croire que presque tous les sujets soient hypnotisables. Mais alors même qu'ils le seraient, dit le Dr Barth, « il ne s'en suivrait pas que le sommeil nerveux fût un phénomène physiologique normal, pas plus que, s'il était possible de donner mal à la tête à tout le monde, la céphalalgie ne serait un fait physiologique. » Non, pour que l'hypnose puisse réussir, il faut que le sujet soit déjà *dans un état nerveux qui n'est plus l'état normal.* Cet état, il est vrai, se trouve tout préparé chez beaucoup de gens, chez la plupart des névropathes, et Dieu sait s'ils sont nombreux dans un siècle où la pathologie nerveuse menace d'envahir tout le domaine médical.

Il est encore facile de le faire naître chez beaucoup d'individus sains en apparence, par plusieurs moyens artificiels : c'est l'imagination, par exemple, c'est l'exemple lui-même, c'est aussi la fatigue imposée au système nerveux par des manœuvres plus ou moins prolongées pendant lesquelles le sujet résiste sans trop savoir à quoi il résiste. Une imagination vivement frappée peut amener une crise de somnambulisme naturel ; ainsi voit-on des écoliers faire un problème la nuit, des prédicateurs composer un sermon, le relire, en corriger le style et l'orthographe. L'entraînement de l'exemple fut frappant dans les séances publiques d'hypnotisme qu'a données le trop célèbre d'Hondt ou Donato. « Dans une

première expérience, tous les sujets sont assis et se tiennent par la main, sans effort, sans fatigue, dans un état de relâchement qui est une sorte de repos systématique. Personne ne dit mot. Les sujets et le public sont avertis (ce qui pour des sujets entraînés est déjà une sorte de suggestion), tous sont avertis que le sommeil est recherché, que le sommeil sera provoqué. Quand le moment est propice, l'expérimentateur se place à une des extrémités de la chaîne que forment tous les sujets en se tenant la main : il se place précisément là où se trouvent les sujets les plus entraînés déjà par les expériences antérieures. Après avoir temporisé encore jusqu'au moment de la lassitude imminente, brusquement, il redresse la main du premier sujet qui, un peu surpris de cette secousse, serre instinctivement l'autre main. Celle-ci secoue avec la même brusquerie la main du sujet voisin ; ce second sujet, éprouvant la même impression, imprime une secousse analogue au troisième, et ainsi, de proche en proche, tous les sujets influencés de la même façon se trouvent en un instant dans l'état de léthargie provoquée. La secousse de la main a produit sur eux le résultat que donne le diapason, le gong chinois. Les uns ronflent.., quelques uns tombent renversés en arrière, la bouche est ouverte, le cou tendu, les bras ballants.. La plupart tombent de leur chaise à la façon d'un corps inerte anéanti par un sommeil invincible (1). »

On peut donc provoquer naturellement cet état morbide, et le rendre d'autant plus tenace, d'autant plus sensible, qu'il s'aggrave par la récidive. Or le somnambule hypnotisé ne diffère du somnambule naturel que par des caractères accessoires. Par conséquent,

(1) Dr Guermonprez : Hypnotisme et suggestion hypnotique. — *Science Cathol.*, n° du 15 juin 1887, p. 406.

les causes qui ont physiologiquement engendré l'un, sont les mêmes qui engendrent l'autre avec toutes ses conséquences. Par conséquent, la théorie des phénomènes qui caractérisent le somnambulisme naturel expliquera le somnambulisme hypnotique. En d'autres termes, la dissociation de l'activité cérébrale, caractéristique du somnambulisme, pourra être obtenue soit par une excitation faible et continue, soit par une excitation brusque et violente ; et celle-ci pourra être transmise au cerveau par les nerfs périphériques, ou suscitée au contraire par le travail de l'imagination. Une fois concentrée au cerveau, elle y déterminera par voie d'inhibition la paralysie fonctionnelle de certains éléments nerveux, en excitera d'autres directement ou indirectement, c'est-à-dire par suppression des influences qui modéraient leur action. Ainsi verrons-nous se produire quasi mécaniquement cet état anormal du somnambulisme hypnotique.

Cette explication physiologique, en quelque sorte *a priori*, me semble confirmée d'une manière irréfutable par des raisons d'ordre purement psychologique qui peuvent se condenser en cette formule : *la suggestion n'est qu'un réveil d'images dans l'imagination.* On a dit, je le sais, que l'hypnotisé entrait avec une justesse merveilleuse dans le rôle qu'on lui suggérait. Or, cette affirmation n'est pas absolument vraie. En voici une preuve expérimentale. J'ai vu dans la clinique de M. le professeur Bernheim une femme du peuple, âgée de 50 ans environ, et sujet hypnotique des plus remarquables. On lui suggère qu'elle est devenue un charretier ivre. Cette femme avait sans doute été plus d'une fois témoin de cet état, car elle joua ce rôle avec un réalisme d'exécution irréprochable. Puis on lui suggéra qu'elle était duchesse. Ici, son rôle fut très

écourté. Elle ne vit dans cette nouvelle et trop éphémère position sociale que ce qu'une femme de sa condition y pouvait voir : porter de riches toilettes et sortir en voiture, il fut impossible de la sortir de ce double courant d'idées. Enfin, on voulut lui suggérer je ne sais plus au juste quelle chose à elle entièrement inconnue, et le résultat obtenu fut absolument nul : elle n'eût pas même l'air d'entendre. Ceci me semble la preuve irrécusable que le cerveau de l'hypnotisé ne fait que manifester automatiquement en quelque sorte les idées soit simples, soit complexes, qu'il a emmaganisées, et qu'on vient à réveiller en lui.

On le voit donc, le processus du somnambulisme hypnotique s'explique naturellement, sans qu'il soit besoin de recourir pour provoquer cet état à une intervention préternaturelle. Peut-être dira-t-on : le sommeil somnambulique spontané est naturellement explicable par les théories données ; mais le somnambulisme hypnotique si compliqué, avec ses phases si diverses, si bizarres, exige pour apparaître une intervention supérieure, diabolique même, tant il est anormal. La conclusion pécherait contre les règles de l'induction. Car si chacune des phases de l'hypnotisme peut être provoquée par les seules forces naturelles, si l'on peut naturellement déterminer le sommeil hypnotique, le somnambulisme et les phénomènes qu'il entraîne, il faut conclure que le tout est naturellement explicable, et que, partant, les forces naturelles peuvent produire l'ensemble. Ce qui confirme la vérité de cette conclusion, c'est que le somnambulisme résume à lui seul les états précédents, que tout au moins on peut les produire successivement pendant sa durée ; et que le somnambulisme, comme tel, n'a rien qui dépasse les forces de la nature.

Deuxième question.

Tous les phénomènes qui se produisent pendant le somnambulisme sont-ils naturellement explicables?

Si l'origine du somnambulisme hypnotique est certainement naturelle, on ne saurait contester que plusieurs expériences opérées pendant ce sommeil offrent matière à discussion. Afin d'arriver sur les points controversés à des conclusions précises, séparons ces faits en trois catégories : en faits douteux en eux-mêmes, en faits d'origine douteuse et en faits nettement diaboliques.

1° *Faits douteux.* On a soutenu d'abord que l'on pouvait hypnotiser quelqu'un malgré lui, malgré sa résistance, et ceci contrairement à l'affirmation de Braid et du professeur Bernheim. Le Dr Beaunis (1) résout ainsi l'objection. « Il m'est impossible d'être aussi affirmatif, et j'ai observé des faits qui me prouvent qu'une personne peut parfaitement être hypnotisée malgré elle ; seulement, c'est à une condition, c'est que cette personne ait déjà été hypnotisée. Quand on essaie pour la première fois, je crois que le sujet peut toujours résister en ne se prêtant pas au procédé qu'on veut employer.

« Ainsi, le rire est un excellent moyen d'éviter le sommeil provoqué ; dès que la personne que vous voulez endormir se met à rire et tourne la chose en plaisanterie, vous pouvez cesser votre tentative, elle ne réussirait pas. Donc, l'affirmation de Braid et du docteur Bernheim est vraie, mais seulement pour ceux qui n'ont jamais été hypnotisés. Mais pour ceux qui l'ont déjà été, il n'en est plus de même. Il en est tou-

(1) Beaunis : *le Somnambulisme provoqué*, p. 34-35.

jours un certain nombre, (non pas tous évidemment, car il est des degrés dans la facilité à entrer en hypnotisme), qu'on peut endormir malgré eux. Ceux-là sont absolument sous la puissance de celui qui les endort habituellement; toute résistance de leur part est impossible. Ils peuvent éviter le regard de l'hypnotiseur : celui-ci trouvera toujours un autre procédé pour les endormir. « Nul ne peut être hypnotisé contre son gré, *s'il résiste à l'injonction.* » Mais c'est précisément cette résistance à l'injonction dont ils sont incapables. »

2° *Faits d'origine douteuse.* J'entends ici parler des phénomènes qui sont douteux au point de vue de la critique scientifique ; car il en est d'inexplicables au premier abord, qui sont cependant en partie parfaitement explicables. Ainsi, lorsqu'on dit qu'un hypnotisé dans la main duquel on dépose une montre, entend par la main, cela ne signifie aucunement un déplacement de la perception sensible. L'hypéresthésie sensorielle, ordinaire chez beaucoup d'hypnotisés, suffit à expliquer cette perception que peut rendre d'autant plus vive la conductibilité des tissus. Ainsi encore, l'illusion jointe à l'hypéresthésie de la mémoire explique comment l'hypnotisé auquel on a dicté une page d'écriture, en ayant soin de soustraire au fur et à mesure les feuillets déposés devant lui, peut relire impertubablement le texte entier n'ayant à la main qu'une feuille blanche. C'est toujours par la surexcitation cérébrale qu'une malade de M. Ch. Richet chantait l'air du 2e acte de *l'Africaine* pendant son sommeil, tout en étant incapable d'en retrouver une seule note une fois réveillée.

Il n'est pas même besoin de recourir à cette cause pour expliquer la suggestion à distance que pratique

le Dr Festa dans ses séances : ce n'est rien autre chose que du charlatanisme. Voici le procédé du Barnum : il plonge son sujet dans le sommeil hypnotique ; puis, s'éloignant de la scène à l'extrémité opposée du théâtre, il demande qu'on veuille bien lui confier à l'oreille quelques suggestions qu'il transmettra par la seule force de la volonté. La foule des suggestionneurs abonde. Alors, le Dr déclare qu'il va transmettre leurs ordres, en se réservant seulement de le faire dans l'ordre qu'il jugera bon. Il se recueille à la place qu'il occupe, et soudain on voit le sujet rire, puis pleurer, puis trembler de froid, puis suffoquer de chaleur, etc. Cette transmission est purement fictive. Il suffit, en effet, pour obtenir cette série de phénomènes, que le Dr Festa en ait préalablement suggéré l'ordre d'exécution pendant un sommeil hypnotique antérieur, et c'est ce qui arrive. Ces faits ne sont donc pas à discuter scientifiquement.

Faut il ranger dans les phénomènes d'origine douteuse les suggestions dont l'exécution s'accomplit pendant l'état de veille ? Ce qu'il y a de certain, c'est qu'un des faits les plus singuliers observés pendant le somnambulisme est la possibilité de susciter à un somnambule des suggestions d'hallucinations, d'illusions et d'actes qui se manifesteront, soit immédiatement après le réveil, soit à une échéance plus ou moins longue. Ramené à lui-même, le sujet n'a aucun souvenir de ce qui s'est passé pendant le sommeil. L'idée qui naît dans son cerveau et qui lui a été suggérée à son insu, il la croit spontanée. L'image fictive que le même organe projette au dehors, il la croit réelle, et ne songe pas plus à metire en doute son existence que nous n'avons l'habitude de nous défier de nos sensations ordinaires.

Parmi les somnambules, les uns sont susceptibles de suggestions d'actes ; d'autres le sont en même temps d'illusions et d'hallucinations sensorielles limitées à un ou plusieurs sens, ou généralisées ; d'autres peuvent recevoir des suggestions de toute nature. Il est des sujets qui, pour des raisons psychologiques sur lesquelles nous avons insisté à plusieurs reprises (1), ne réalisent que partiellement les suggestions qu'ils ont reçues ou y résistent tout-à-fait. Il en est donc de même des hallucinations ou impulsions posthypnotiques et de celles qui sont provoquées pendant le sommeil nerveux même (2). Ainsi, M. Bernheim suggère à un de ses malades qu'à son réveil il verra une personne présente, la figure rasée d'un côté et pourvue d'un immense nez en argent. Après son réveil, le regard du patient s'étant par hasard porté sur la personne en question, il partit d'un immense éclat de rire : « Vous avez donc fait un pari, dit-il, vous vous êtes fait raser d'un côté. Et ce nez ? Vous étiez donc aux Invalides ? » Le même expérimentateur dit à un autre de ses somnambules : « Quand vous vous réveillerez, vous irez à votre lit, vous y trouverez une dame qui vous remettra un panier de fraises, vous la remercierez, vous lui donnerez la main, puis vous mangerez les fraises. » Ainsi fut fait ; et l'hypnotique mangea les fraises, les suçant avec délices, jetant les pédicules, s'essuyant les mains de temps en temps, avec une apparence de réalité telle que l'imitation en serait difficile (3).

Quelques-unes de ces suggestions sont à des échéances fort éloignées. Le Dr Beaunis, si j'ai bonne

(1) Cf. Delbœuf, Influence de l'éducation dans le sommeil provoqué. *Revue philos.*, n° d'août 1886, p. 150 sqq.

(2) Cullère : *Magnétisme et hypnotisme* p. 209-10.

(3) *Id.*, ibid., p. 211.

mémoire, en cite une qui fut exécutée à 160 jours d'intervalle. On en verra dans le livre du professeur Bernheim qui sont à dates plus rapprochées, mais fort curieuses en elles-mêmes.

Ces sortes de phénomènes proviennent-ils de causes naturelles? Nécessitent-ils l'intervention d'une cause préternaturelle? Pour résoudre la question, il faut observer de nouveau que cette espèce de suggestion ne s'obtient que sur des sujets déjà soumis à un long entraînement hypnotique ; chez lesquels, par conséquent, la névrose est assez développée pour que l'idée, une fois suggérée, s'ancre dans leur cerveau comme l'hallucination dans le cerveau d'un maniaque ou d'un épileptique. Cette observation préliminaire enregistrée, je ferai remarquer que la question soulève un double problème : 1° Comment se fait-il qu'une suggestion *dont on n'a plus conscience au réveil*, devienne ensuite soudainement consciente ? 2° Étant donné que le sujet a conscience de la suggestion, comment se fait-il qu'il l'exécute, surtout quand il la sent lui-même ridicule ou immorale ?

Relativement à la première question, il faut se rappeler que l'image suggérée, recueillie par les centres sensoriels, pénètre aussitôt dans le domaine de l'imagination, puis, de la mémoire qui la garde en dépôt. Mais elle ne va pas plus loin. La cohibition de certains centres empêche que la suggestion ne soit perçue par l'intelligence, et, partant, ne devienne consciente. En conséquence, elle demeure à l'état latent dans le cerveau de l'hypnotisé. Cet état anormal n'a rien qui nous doive surprendre, car les exemples de mémoire inconsciente ne sont pas rares. Chacun peut, en s'interrogeant et soumettant ses distractions à l'analyse

psychologique, retrouver en lui-même plus d'un cas de ce genre (1).

Cette suggestion, pour devenir consciente, a en quelque sorte plusieurs portes de sortie. *a*) Lorsque sous les yeux de l'hypnotisé redevenu conscient s'accomplit le fait matériel auquel est connexe l'action suggérée, ce fait réveille l'idée de l'action à produire, en même temps que le commandement antérieurement reçu de l'accomplir. Ainsi, le médecin-major J. a dans son régiment un militaire auquel il peut avec succès imposer de nombreuses suggestions. Voici un jour ce qu'il lui suggéra : demain, à 3 heures, quand le lieutenant X. se présentera au cercle, il te demandera du café, et tu lui serviras du cassis. L'habitude de l'obéissance s'éveille alors, et le sujet répond : non, c'est impossible. — Si, si, tu le feras. — Non, non, je serais puni. — Si, il le faut, je le veux. — Puis, il réveille le sujet qui ne se souvient plus de rien. Le lendemain, à 3 heures, le lieutenant se présente et demande son café. Le militaire, après quelques hésitations, après une sorte de combat visible pour les spectateurs, apporte du cassis au lieu de café. Mais la demande, dans ce cas, a réveillé la suggestion de la veille, et la longue obéissance du sujet à son magnétiseur explique l'accomplissement de son acte.

b) En dehors de ce fait, il y a, pour provoquer l'exécution consciente d'une suggestion hypnotique, mille raisons fournies par le frottement perpétuel avec le monde extérieur auquel la vie nous condamne. Grâce, en effet, aux excitations cérébrales que fait naître presque perpétuellement notre contact avec le dehors,

(1) Cf. *Annal. de Philos. chrét.* : Dr Ferrand : de la suggestion dans l'hypnose, mars 1885, p. 206.

il est presque impossible que l'image suggérée n'apparaisse pas un jour à l'intelligence. Une perception, même inconsciente, analogue ou connexe avec la suggestion déposée dans la mémoire, réveillera celle-ci ; et comme le sujet, dans l'hypothèse, vit alors de la vie normale, son intelligence que rien n'entrave plus percevra naturellement l'image présentée par la mémoire. Il en aura donc conscience. Qu'on veuille bien le remarquer : le sujet a conscience de l'image, mais il n'a pas toujours conscience de la suggestion en vertu de laquelle l'image se présente à lui ; souvent même il la croira d'origine toute personnelle, autochtone, en quelque sorte. Ainsi, tel sujet de M. Bernheim chantera un air qu'on lui aura suggéré de chanter, en s'imaginant qu'il a pris personnellement cette initiative.

Mais la difficulté de la solution ne consiste pas seulement à expliquer comment un souvenir inconscient peut devenir conscient ; elle gît principalement dans la coïncidence de la perception intellectuelle avec la date fixée pour l'exécution de l'acte suggéré. Qu'est-ce qui fait, par exemple, qu'une malade à laquelle le Dr D. aura suggéré d'aller, le lendemain à 3 heures, substituer la plaque de son lit d'hôpital à la plaque d'un lit éloigné dans la même salle, conçoive précisément cette idée le lendemain à 3 heures ? Qu'est-ce qui vient, à ce moment même, réveiller sa mémoire endormie ? Est-ce donc un être témoin invisible de l'ordre transmis, doué d'une mémoire assez tenace pour s'en souvenir, d'une nature assez spirituelle pour agir directement sur notre cerveau ?

Il ne paraît pas nécessaire de recourir à cette hypothèse. Remarquons, en effet, tout d'abord, que l'exécution à l'état de veille d'un ordre suggéré pendant l'hypnose s'accomplit rarement d'une manière précise

et intégrale ; du moins les exemples authentiques en sont rares. D'ailleurs, l'exécution fût-elle irréprochable, ce phénomène s'expliquerait encore d'une manière plausible. Car une idée complexe, quand elle atteint le cerveau, n'en excite pas seulement un point mathématique, mais plusieurs points connexes, et simultanément les centres cérébraux eux-mêmes qui correspondent aux diverses catégories d'idées. Ainsi, la suggestion d'adresser un compliment à une époque déterminée excite simultanément les centres récepteurs des idées de parole, de temps, de mouvement, etc. Ceci étant admis, on admettra bien qu'en excitant un point quelconque, ou mieux un élément de cette idée complexe, on éveillera spontanément les autres éléments de cette idée, de sorte que l'idée tout entière apparaîtra à la suite de cette excitation. Supposons donc que la perception du temps assigné vienne frapper l'imagination, l'image de temps éveillera l'image connexe d'action dans le temps, puisque les deux éléments connexes de la suggestion ont été simultanément déposés pendant l'hypnose dans le cerveau de l'hypnotisé. Par conséquent, une perception du temps, même confuse, pourra suffire à réveiller la mémoire d'une suggestion antérieure à échéance fixe.

Dira-t-on que parfois même la suggestion se réveille indépendamment de toute perception ? On peut répondre 1° que l'assertion serait certainement à contrôler et à vérifier ; car elle n'a pas été jusqu'ici observée d'une façon précise et scientifique ; 2° que fût-elle vraie, il resterait à expliquer en vertu de quel mécanisme cérébral s'accomplissent, en dehors absolument de toute influence hypnotique, certains actes que semble ne précéder aucune perception. Comment, par exemple, se réveillent à une heure déterminée cer-

taines personnes qui s'endorment le soir avec l'idée bien arrêtée de se réveiller le lendemain précisément à cette heure ? Comment l'idée d'une visite à faire se réveille t-elle, sinon à l'heure exacte, du moins à un moment assez rapproché, chez des hommes à qui le courant des affaires et des préoccupations l'avaient ensuite fait perdre de vue ? Comment, lorsqu'une fois nous avons accompli une action accompagnée de sensations agréables assez vives, la pensée de l'accomplir de nouveau le lendemain se présente-t-elle presque à la même heure, au même moment que la veille ? Comment enfin notre organisme se plie-t-il si facilement à contracter des habitudes ? etc. etc.

Relativement à la seconde question, je crois avec M. Desjardins contre M. Liégeois que l'exécution consciente d'une suggestion hypnotique ne s'impose nullement à la volonté d'une manière irrésistible et nécessitante. Autrement, il faudrait abandonner l'élément essentiel de la liberté, et embrasser le déterminisme. Dans l'exemple cité plus haut (p. 332), on voit effectivement que l'exécution de l'acte suggéré n'a pas été sans tergiversations ni résistances. Cependant il faut bien le reconnaître, très rarement l'hypnotisé se soustrait au commandement qu'il a reçu pendant l'hypnose. Mais cette passivité s'explique facilement. D'abord, il arrive ordinairement que l'hypnotisé s'imagine avoir conçu par lui-même l'idée suggérée, et s'en imprègne si profondément qu'il la croit sienne et agit en conséquence. Or, on sait avec quel empire s'impose une idée vue sous un seul aspect, une idée plus imaginative que rationnelle ; et quiconque voudra relire la théorie de saint Thomas sur l'influence de la concupiscence dans l'acte volontaire, s'expliquera comment l'hypnotisé qui voit l'acte avec une hypéresthésie

d'imagination considérable, résiste difficilement au désir de l'accomplir.

D'autre part, il faut le dire bien haut, il n'y a pour les sujets *entrainés* presque aucune transition ni différence entre l'état normal et sain, et l'état pathologique. Dans cet état, la suspension habituelle de la vie intellectuelle et morale laisse l'imagination maîtresse au logis. Celle-ci violemment et habituellement surexcitée diminue, annihile presque et le jugement et la liberté. Par suite, la volonté de l'hypnotisé se trouve en quelque sorte entre les mains de son magnétiseur. Il peut être vraiment comparé au malade délirant qui a conscience de son état. On conçoit alors que la suggestion se réalise presque aussitôt que l'image vient à en être éveillée et qu'elle est saisie par l'intelligence, et cela presque sans résistance ou avec de légères résistances de la part du sujet.

Il existe encore plusieurs autres cas douteux : ainsi est le fait d'hallucination sensorielle que j'ai cité plus haut d'après Charcot (p. 251.) Ce phénomène peut être expliqué par une réversion de la sensibilité. La sensation suggérée existerait réellement dans le centre cérébral excité ; et la fatigue ressentie d'une vision prolongée, partant de ce centre, aboutirait aux points périphériques, c'est à dire à la rétine, et la modifierait de telle sorte qu'elle perçût réellement les couleurs complémentaires.

Une catégorie de faits encore plus singuliers sont ceux que rapportent M. le professeur Beaunis et le Dr Cullère. Le cas du premier consiste dans une expérience faite sur Elisa F. par M. Focachon, pharmacien à Charmes, auquel la science doit déjà tant sur ces questions.

Un jour qu'Élisa éprouvait une douleur au-dessus

de l'aine gauche il lui suggéra, après l'avoir endormie, qu'il se formerait une ampoule de vésicatoire au point douloureux. Le lendemain, quoiqu'il n'eût rien appliqué, il y avait au point désigné une bulle de sérosité.

Le 2 décembre 1884, M. Focachon amena Élisa chez le Dr Liébault. M. le Dr Bernheim indiqua lui-même comme devant devenir le siège d'une vésication une partie du corps qui, située entre les deux épaules, ne pouvait être atteinte avec les mains par le sujet mis en expérience.

MM. Focachon et Liébault surveillèrent la dormeuse jusqu'à cinq heures et demie du soir, sans la quitter des yeux. Pendant la journée, on lui fit des suggestions répétées. A cinq heures et demie, on procéda à la vérification des effets attendus, en présence de MM. Bernheim, Liégeois et Dumont, chef des travaux physiques à la faculté de médecine. On constata une rougeur circonscrite dans les limites tracées à l'avance, et en quelques endroits des points de couleur plus foncée présentant une certaine saillie. Le sujet se plaignait d'une sensation de brûlure et de démangeaison qui le portait à se frotter le dos contre les meubles, si on ne l'en avait pas empêché.

Le lendemain, M. Focachon envoyait à M. Liébault d'abord un télégramme, puis une lettre renfermant un certificat de M. le Dr Chevreuse de Charmes. Ce praticien avait constaté l'existence chez Élisa « d'un érythème vésiculeux entre les épaules ; la pression était douloureuse en cet endroit, et la partie de la chemise en contact avec la région était maculée d'un liquide purulent ; on aurait pu croire à une petite brûlure. »

Le lendemain 3 décembre, M. Focachon écrivait à M. Liébault : « J'ai revu hier Élisa à trois heures. En lui faisant de nouveau enlever ses vêtements, j'ai pu

constater que la vésication était encore plus accentuée qu'elle ne l'était le matin, et que la plaie du centre (sans doute le point où M. le Dr Chevreuse avait remarqué la présence d'un liquide purulent ayant maculé la chemise), qui continuait à suppurer, mesurait à ce moment 5 centimètres de long sur 25 millimètres de large (1). »

A ce genre de phénomènes se rattachent les faits très curieux rapportés par le Dr Cullère (p. 196-197). « Un malade hémiplégique et hémianesthésique à droite, était hypnotisable et susceptible de recevoir des suggestions de toute sorte. L'ayant mis en somnambulisme, un médecin lui donna la suggestion suivante : Ce soir, à quatre heures, après t'être endormi, tu te rendras dans mon cabinet, tu t'asseoiras dans le fauteuil, tu te croiseras les bras sur la poitrine et tu saigneras du nez. A l'heure dite, les divers actes suggérés furent exécutés, et quelques gouttes de sang sortirent des narines du patient.

» Un autre jour, l'un de ses expérimentateurs, l'ayant endormi, traça son nom avec un stylet mousse sur les deux avant-bras en lui disant : Ce soir, à quatre heures, tu t'endormiras et tu saigneras au bras sur les lignes que je viens de tracer. L'heure arrivée, le sujet s'endormit, les caractères tracés sur la peau se dessinèrent en relief rouge vif, et des gouttelettes de sang se montrèrent en plusieurs points du côté non anesthésié.

» Ce malade ayant été transféré à l'asile d'aliénés de la Rochelle, le Dr Mabille, médecin directeur de cet établissement, renouvela cette expérience et obtint le même succès. Ayant tracé une lettre sur chaque avant-bras, et prenant successivement les deux mains du

(1) Dr Baunis : *Le somnambulisme provoqué*, p. 72-75.

sujet : A quatre heures, commanda-t-il, tu saigneras de ce bras — et de celui-ci. » — Je ne peux pas saigner du côté droit, dit le malade en désignant aussi son côté paralysé. Au moment précis indiqué, le sang perle à gauche et non à droite.

» Ces expériences furent ensuite répétées devant un nombreux public médical. Le 4 juillet dernier, le sujet étant somnambulisé, notre distingué collègue trace une lettre sur son poignet en lui ordonnant de saigner immédiatement en ce point. Cela me fait grand mal, objecte le patient. — Il faut saigner quand même, lui commande l'opérateur. Les muscles de l'avant-bras se contractent, le membre devient turgescent, la lettre se dessine rouge et saillante, enfin des gouttes de sang apparaissent et sont constatées par tous les spectateurs. Toutefois il faut signaler que, dans cette dernière expérience, il y eut une erreur de lieu : ce fut la lettre tracée au voisinage l'avant-veille, qui laissa suinter du sang. Peut-être la suggestion n'avait-elle pas été assez précise, peut-être l'exécution était-elle trop rapprochée du commandement, car c'était la première fois que la suggestion n'était pas faite pour un temps éloigné de quelques heures. »

Je sais qu'à première vue ce genre de phénomènes, ces pseudo-stigmates, peuvent inquiéter plus d'un catholique, en paraissant infirmer de vrais miracles et l'autorité de l'Écriture qui raconte les stigmates de saint Paul, l'autorité aussi de la liturgie qui propose les stigmates de saint François à la vénération de ses fidèles. Il ne faut pas cependant se préoccuper outre mesure de cette objection. Car, en réalité, les phénomènes de l'hypnotisme ne ressemblent à ces prodiges que par le dehors. Ils en diffèrent par le fonds, par la cause qui les produit, par la diversité des circonstances,

par l'intensité de la force mise en jeu. Si l'état physiologique et pathologique est à peu près identique, l'état psychique est tout différent. Chez l'hypnotisé, l'intelligence et la volonté sont assoupies ; chez le stigmatisé, elles ont des élans sublimes, elles reçoivent des communications divines qu'on ne saurait pas plus comparer aux suggestions qu'on ne peut comparer la vision de l'halluciné à la conception de l'homme de génie. L'hypnotisé se meut dans le cercle des forces physiques ; le stigmatisé, le miraculisé se soustrait parfois aux lois de la pesanteur et de l'attraction ; on le verra s'élever dans les airs et franchir ainsi l'espace. L'hypnotisation se reproduit à volonté, le miracle est en dehors et au-dessus de toute volonté humaine. Enfin, si l'on rencontre parfois des phénomènes complexes qui peuvent venir d'une cause naturelle aussi bien que d'une cause surnaturelle, quelquefois même des deux ensemble, l'étude des circonstances extérieures nous permettra souvent de juger quelle est leur cause véritable, et de séparer ainsi nettement le miracle de l'hypnotisme.

Or, il me semble qu'en étudiant avec soin les faits relatés plus haut rien de miraculeux n'y apparaît. Excèdent-ils du moins les forces humaines ? et faut-il pour les expliquer faire intervenir une puissance préternaturelle ? Ce qui est certain, « c'est que l'on peut, par l'attention soutenue, par la concentration de l'esprit sur une seule idée, déterminer des sensations qui, chez certains individus nerveux, peuvent aller jusqu'à l'hallucination : on peut même en arriver, en se suggérant un état émotionnel avec une intensité suffisante, à se faire rougir ou pâlir à volonté (1). » Il est certain

(1) Beaunis, *op. cit.*, p. 16.

encore que l'imagination vivement frappée peut entraîner des désordres dans l'économie animale, atteindre des organes sur lesquels il semble que l'intelligence et la volonté n'aient aucune influence. Ainsi la peur peut donner la fièvre, déterminer une maladie de peau. Mais entre une brusque suspension de la circulation, un trouble nerveux momentané, et la rupture de vaisseaux sanguins la différence est grande. Cependant comme la peur et la joie font aussi mourir par rupture de vaisseaux, je n'oserais conclure que le phénomène fût préternaturel, pas plus que n'oserais dire qu'il est certainement d'ordre naturel (1). Attendons de nouveaux faits, de nouvelles expériences : et, pour le moment, rangeons ces phénomènes parmi ceux dont l'origine et l'interprétation sont douteuses aux yeux d'une critique saine et éclairée (2).

Les faits qu'on vient de lire sont encore en partie explicables. En voici d'autres pour l'explication desquels aucune théorie connue, aucune hypothèse même, ne saurait être apportée. J'en emprunte la relation au Dr Cullère.

« Pendant que Noëlie est en crise convulsive, en catalepsie ou en léthargie, que nous déterminons à volonté et successivement par la pression, à des degrés divers, de la même zône ou de zônes différentes, nous imprimons sur son visage un certain nombre de taches au crayon ou à l'encre, les unes très nettes, les autres à peine perceptibles. Cela fait, nous l'endormons par la compression des opercules de l'oreille.

(1) Cf. Dr Manouvrier : Mouvements consécutifs à des images mentales. *Rev. philos.* n° de Juillet 1886, p. 207.18

(2) Ce que je dis ici me semble devoir être également appliqué aux expériences de *cumberlandisme*, où le sujet devine l'objet pensé en tenant la main ou le front de celui qui a pensé cet objet.

Après avoir placé devant ses yeux un objet pour opérer la prise du regard, un carton si l'on veut, nous réveillons la malade par le procédé indiqué. Ses yeux ont à peine rencontré le plan du carton qu'elle s'étonne d'avoir la figure sale et efface une à une toutes les taches dont nous avons maculé son visage, se servant du corps opaque, comme d'une véritable glace. Les empreintes qui ne viennent pas se réfléchir directement dans un point déterminé du miroir ne sont pas perçues à moins que celui-ci ne soit élevé ou abaissé, ou que l'on ne porte la tête de la malade soit à droite soit à gauche, suivant le cas, le regard restant attaché sur l'écran. Nous tenons au-dessus ou bien en arrière de sa tête, mais de telle sorte qu'ils se trouvent dans le champ du carton, divers objets, tels qu'une bague, une montre, une pipe, de petits bonshommes en papier, un crayon, une pièce de monnaie, etc. ; elle ne tarde pas à les apercevoir, elle en décrit la forme, la couleur. Nous ferons remarquer qu'il existe toujours un certain retard dans la perception des objets : c'est ainsi que si nous substituons brusquement une pièce de dix centimes, par exemple, à une montre, elle n'en continuera pas moins à chercher à lire l'heure ; puis tout à coup elle s'écriera : La montre a disparu, voilà deux sous.

» Noëlie ayant toujours le regard attaché sur le carton, nous allons nous placer derrière elle, notre tête dominant légèrement la sienne; elle nous salue aussitôt, nous fait une demande, nous rappelle une promesse ; si nous lui envoyons un baiser avec la main, elle s'écrie que nous nous moquons d'elle ; si nous insistons, elle s'emporte et crache sur le miroir. Nous plaçons en arrière de son front deux doigts que nous écartons légèrement ; elle devient triste et fait plusieurs signes

de croix ; elle s'écrie qu'elle voit le diable avec ses cornes, et invite une amie, qu'elle croit auprès d'elle, à unir ses prières aux siennes. La vue d'un crucifix, d'un chapelet, la comble de joie ; elle cherche à s'en emparer en portant ses mains en arrière ; vient-elle à les toucher, elle ne les sent pas. Les pantins que l'on agite au-dessus de sa tête l'amusent toujours au plus haut degré. Un objet quelconque, un scapulaire si l'on veut, est appliqué directement sur le carton, à la condition toutefois, de ne pas intéresser complètement la partie faisant office de miroir, la malade ne s'en aperçoit pas et continue à désigner les objets qui viennent se réfléchir devant ses yeux.

» Nous enlevons bientôt le scapulaire et nous poursuivons nos expériences ; après un moment, nous les substituons à l'objet que la malade était occupée à décrire, aussitôt elle s'écrie : Tiens, voilà mon scapulaire ; quelle drôle de glace, j'y vois tour à tour le bon Dieu, le diable, des pantins, mon scapulaire !

» Nous lui présentons un jour sa jarretière, qui s'était détachée pendant une crise convulsive ; elle la reconnaît aussitôt et se demande comment elle se trouve dans ce miroir.

» Quatre, cinq, dix personnes qui lui sont complètement inconnues, passent successivement derrière son lit, elle dit un mot sur chacune d'elles : celle-ci est jeune, celle-là est vieille ; telle aura la barbe noire, telle autre l'aura blanche ; l'une est gaie, l'autre est moqueuse ; elle découvre le moindre geste, le moindre mouvement des lèvres. Un de nos confrères prend un cigare et fait le simulacre de fumer : Ne te gêne pas, dit la malade. Un autre fait un signe de croix, elle s'écrie : Voilà un bon chrétien ! Le visage de personnes connues venant interrompre ce long défilé

d'étrangers la comble de joie ; il semble qu'elle ait déjà oublié les impressions qui viennent de se produire. Nous plaçons au-dessus de sa tête un écriteau avec ces mots : Je suis le diable ! Aussitôt qu'elle l'a aperçu, elle fait un signe de croix, embrasse ses médailles, tout indique chez elle la frayeur la plus vive, le découragement le plus complet. Nous remplaçons cet écriteau par le suivant : Je suis le bon Dieu ! Aussitôt sa figure s'éclaire et exprime la joie la plus grande. On varie à l'infini ces inscriptions, chacun apportant la sienne ; la malade n'arrive pas à les lire toutes à haute voix, mais l'expression de sa physionomie, les réflexions qu'elles lui suggèrent, indiquent d'une manière certaine que le sens de la phrase n'a pu lui échapper. »

En dehors des constatations de taches qui peuvent être expliquées par la suggestion sensorielle, conservée dans une mémoire hypéresthésiée, je ne crois pas que dans l'état actuel de la science on puisse fournir aucune explication, même hypothétique, des autres faits relatés. Je ne dis pas non plus qu'un jour il ne surgisse une hypothèse plausible qui nous donne la raison de phénomènes aujourd'hui si mystérieux. Mais jusque-là je crois qu'on peut avec *probabilité* ranger cette série d'actes dans la catégorie des actes superstitieux, et les expliquer, en conséquence, par une intervention diabolique.

3° *Faits d'origine préternaturelle.* — Cette intervention me semble presque indéniable dans les faits suivants que je rapporte d'après le même auteur, qui les a empruntés lui-même aux auteurs de l'expérience : MM. Bourru et Burot, de La Rochelle.

Ayant essayé l'action des métaux, d'après la méthode de Burcq, sur la paralysie dont était atteint un hystéro-épileptique, trois médecins constatèrent que l'or

surtout se montrait très énergique. Un objet d'or produisait un sentiment de brûlure intolérable non seulement au contact de la peau, mais encore à une distance de dix à quinze centimètres, à travers les vêtements, et même à travers la main fermée de l'expérimentateur. La boule d'un thermomètre à mercure, approchée de la peau, causait à distance un sentiment de brûlure, des convulsions et une attraction du membre. On eut l'idée d'essayer les composés métalliques, et on constata qu'ils jouissaient d'un pouvoir très analogue aux métaux eux-mêmes.

Outre ces faits peu explicables par l'action des métaux, on vit qui plus est l'action *physiologique et médicamenteuse* de ces diverses substances se manifester avec une certaine énergie. Un cristal d'iodure de potassium approché des téguments produisit des baillements et des éternuements répétés ; l'opium fit dormir par simple voisinage.

Ces faits si surprenants se produisirent, non seulement chez le sujet mâle en question, mais encore chez une femme hystéro-épileptique âgée de vingt-six ans, que les expérimentateurs eurent ensuite à leur disposition. Un flacon de jaborandi approché de la malade détermina presque immédiatement de la salivation et de la sueur.

Un des observateurs avait apporté dans sa poche deux flacons de même grandeur enveloppés de papier et contenant, l'un de la cantharide, l'autre de la valériane. Voulant mettre le sujet sous l'influence de la cantharide, il approcha de lui celui des flacons qu'il croyait contenir cette substance. La stupéfaction fut grande quand on vit se produire l'action excitante de la valériane ; mais tout s'expliqua quand on eut constaté qu'il s'était trompé de flacon.

Pour l'essai de divers poisons, l'expérience démontra aux observateurs qu'il était préférable d'employer des solutions étendues plutôt que la substance elle-même dont l'action se montrait brutale, toxique et dangereuse, tandis que dissoute dans l'eau dans des proportions déterminées, elle manifestait les propriétés physiologiques que l'expérience a appris à lui reconnaître.

L'action à distance s'exercerait sur tous les points du corps, mais elle serait surtout énergique quand la substance serait présentée près de la tête.

Dans les expériences instituées par les professeurs de Rochefort, les résultats obtenus se montrèrent toujours précis et identiques. Tous les narcotiques amenèrent le sommeil, mais avec les particularités spéciales à chacun d'eux. Le sommeil de l'opium était lourd et le réveil pénible ; celui du chloral était léger et se dissipait facilement. Les divers alcaloïdes de l'opium agirent comme dans les expériences physiologiques. Les vomitifs et purgatifs exercèrent l'action propre à chacun d'eux. Les vomissements causés par l'apomorphine furent très abondants et suivis de céphalalgie et de somnolence ; ceux de l'ipécacuanha furent accompagnés d'un goût spécial à la bouche ; l'émétique provoqua surtout des nausées et de la prostration. La scammonée détermina manifestement des contractures intestinales. Chacun des alcools produisit son ivresse spéciale : celle de l'alcool de vin a toujours été gaie, celle de l'alcool de grains, furieuse. L'aldénide causa une prostration profonde et l'absinthe une paralysie des membres inférieurs. L'eau de fleurs d'oranger, le camphre, se sont montrés de véritables calmants. L'eau de laurier-cerise a amené chez la femme hystéro-épileptique une extase religieuse d'autant plus singulière qu'elle était israélite, et que ses hallucina-

tions avaient pour objet la sainte Vierge entourée des attributs caractéristiques que lui donne la religion catholique.

L'acide cyanhydrique a déterminé des convulsions thoraciques, l'essence de nurbane des secousses convulsives dans tout le corps et des hallucinations.

Les anesthésiques amenèrent une excitation analogue à celle de la première période de l'anesthésie chirurgicale. Le phosphore provoqua des tremblements, la cantharide une excitation instantanément arrêtée par le camphre. En un mot, par cela seul qu'elles furent maintenues quelque temps à une certaine distance des téguments, les diverses substances de la matière médicale manifestèrent leur action physiologique propre, *comme si elles avaient été introduites dans l'organisme* par les procédés habituels.

Je ferai cependant observer relativement à ces expériences que, pour les juger d'une manière définitive, il faudrait avoir un peu plus de détails. Les expérimentateurs n'ont-ils été le jouet d'aucune illusion (1) ? N'y a-t-il pas eu de leur part quelques suggestions inconscientes ? Ainsi, par l'odorat, si par exemple le flacon renfermait de l'alcool, de l'essence de térébenthine ; par quelques simulations ou quelques perceptions antérieures de la part des sujets hypnotisés ? Si oui, le fait ne dépasserait pas les bornes des expériences d'ordre purement naturel. Mais s'il faut l'accepter tel qu'il nous est présenté par les auteurs de l'expérience (2), je n'hésite pas à dire que cette

(1) Ch. Richet : *Revue philosoph.*, n° d'août 1886, p. 322.

(2) Une communication semblable a été faite à l'Académie de médecine, le 30 août dernier, par M. le Dr Luys. Ne voulant pas me montrer moins réservé que l'Académie elle-même, je suspends

action à distance est en dehors de toutes les lois physiques et chimiques connues, et qu'elle accuse nettement la présence d'une force préternaturelle. Car l'hypothèse de la force neurique rayonnante ne rayonne que d'obscurité. Elle est inexplicable au point de vue physique et physiologique. Partant, elle n'explique rien. En conséquence, il faut revenir à quelque force psychique, à un intermédiaire actif et intelligent entre l'opérateur et son sujet. Or, ce ne saurait être ni Dieu, ni quelque bon ange, ni quelque âme des défunts, comme on le démontre théologiquement. Donc, théologiquement aussi, cette force est une force diabolique.

Dans cette catégorie d'actions et d'effets préternaturels, il faut ranger certaines expériences de Donato. Ainsi, (du moins si l'on en croit son ridicule biographe), il prie quelques spectateurs d'écrire une phrase, une pensée, sur une feuille de papier, et de lui transmettre ensuite ces feuilles. Après les avoir lues, il se place à côté de son sujet profondément endormi, les yeux et les oreilles hermétiquement comprimés, et sans le toucher il lui transmet mentalement, par le seul effort de sa volonté, ce qu'il vient de lire : et le sujet le répète exactement (1).

C'est également la seule explication qu'on puisse donner de l'hypnotisme à distance. Je sais que M. le prof. Bernheim le considère comme une simple coïncidence. D'après son explication, vraisemblable en bien des cas, l'hypnotisé, habitué depuis longtemps à

mon jugement définitif jusqu'au jour où nous aurons reçu le rapport que présentera la commission nommée par elle pour étudier ces phènomènes extraordinaires.

(1) Cavaillon, *Donato*, p. 124.

subir les volontés de son magnétiseur, en a l'imagination comme obsédée, de sorte qu'il pense sans cesse à lui. Il en résulte que parfois il s'auto-suggestionne lui-même, et s'endort ou va vers lui en croyant que son opérateur l'appelle ou lui commande de dormir ou de venir. Quand la venue du sujet coïncide avec l'appel du magnétiseur, il n'y a rien là que de très naturel. On peut encore admettre avec M. Domet de Vorges (1) que l'acte ainsi suggéré est le résultat d'une série de perceptions confuses, d'après lesquelles on vient brusquement à conclure, en dehors de toute influence extrinsèque (2), que cet acte doit être accompli à ce moment précis.

Mais d'autre part, MM. Pierre Janet et Ockorowicz ont enregistré certains faits qui échappent complètement ces hypothèses. Ainsi, tous les deux ont endormi une personne à 1/2 kilomètre de distance, et leurs observations sont entourées de tant de précautions, de telles garanties scientifiques, qu'on ne peut croire à l'illusion de leur part. Ainsi encore, le sujet en état d'hypnotisme étant dans un appartement et son magnétiseur dans l'autre, celui-ci se brûle avec le bout de son cigare ou se pince le bras, et dans l'autre pièce, l'hypnotisée montre sa main rougie par la brûlure ou le tiraillement des chairs (3). Ce sont là des faits qui proviennent indubitablement d'une intervention préternaturelle.

A plus forte raison le doit-on affirmer, quand le sujet magnétisé décrit un appartement dans lequel il n'a

(1) *Annales de philos. chrét.*, n° de janv. 1887, p. 395.

(2) Sur les explications diverses naturelles cf. Ockorowicz, sur le problème de la suggestion à distance, *Revue philos.*, n° d'août 1886, p. 208.

(3) Cf. P. Janet, *ibid.*, p. 222.

jamais pénétré, lit un livre fermé, une lettre serrée dans un portefeuille. Ces faits sont nettement superstitieux, et sont atteints par la condamnation qui a frappé le magnétisme. Comment dès lors admettre que, le magnétisme condamné n'étant physiologiquement que l'hypnotisme, la condamnation de l'un n'atteigne pas toutes les pratiques de l'autre, c'est ce que j'expliquerai à la fin de la seconde partie.

C. TROTIN.

A PROPOS D'UNE NOUVELLE TRADUCTION

DES SAINTS ÉVANGILES

Le bruit qui s'est fait récemment autour d'une nouvelle traduction des Saints Évangiles par M. Lasserre a, sans doute, éveillé la curiosité des lecteurs de la *Revue des sciences ecclésiastiques*. Si les professeurs de séminaires et les curés ne peuvent rester indifférents aux travaux d'exégèse biblique, à plus forte raison doivent-ils se préoccuper des traductions des Livres saints, et particulièrement de celles qui sont destinées à mettre sous les yeux des fidèles le texte même des Saints Évangiles.

Nous faisions usage depuis longues années de traductions autorisées par l'Église, traductions généralement exactes, écrites d'un style simple, mais auxquelles personne ne songeait à reprocher leur défaut d'élégance. Ce n'est pas l'élégance du style, mais la reproduction vraie de la divine parole, qu'un chrétien recherche dans une traduction des Livres saints. Or il paraît que tout le monde s'est trompé jusqu'ici sur ce point : voici une traduction nouvelle, tout à fait nouvelle, qui se fait un mérite de sa nouveauté même, et qui affecte, avec quelque orgueil, de sortir de la voie suivie par ses devancières. J'avoue que ce mépris affecté pour les anciennes « traductions, immobilisées, dit l'auteur, dans une forme d'aspect bizarre et singulier qui leur enlevait tout mouvement, toute couleur, toute vie (1), » m'a inspiré une légitime défiance de la tra-

(1) Préface, p. XV. « Les divers traducteurs qui se sont succédé, dit M. Lasserre, semblent avoir considéré comme un devoir de ne

duction nouvelle, et cette défiance a été justifiée par la lecture qu'en ont faite des ecclésiastiques très compétents.

I

Avant d'entrer dans l'examen de la traduction nouvelle présentée au public chrétien par M. Lasserre, il est à propos d'affirmer, contrairement aux assertions peu mesurées de sa préface, que la lecture des Saints Évangiles n'est nullement nécessaire pour acquérir la connaissance complète de la doctrine chrétienne ; et même qu'il n'est pas utile de mettre la traduction des Saints Évangiles entre les mains de tous les fidèles indistinctement.

Il suffit d'avoir une connaissance élémentaire de l'histoire de l'Église pour ne pas ignorer que la doctrine chrétienne s'est propagée par la prédication apostolique, et non par la lecture des Saints Évangiles (1). Saint Irénée nous apprend que de son temps la foi s'était développée chez des peuplades lointaines sans le secours du papier et de l'encre (2). N'insistons pas là-dessus. Aujourd'hui encore, combien de milliers de fidèles n'ont jamais lu des Saints Évangiles que les courts passages insérés dans leurs livres de messe, et n'en sont pas moins avancés dans la science des saints, dans la connaissance et l'amour de Jésus-Christ !

Il est certain que « ce livre divin était considéré par les successeurs des Apôtres comme un précieux dépôt, utile pour les pasteurs et pour les assemblées des fidèles, mais nullement destiné indistinctement à tout le peuple (3). »

tenir aucun compte de l'idiome dans lequel on devait lire les textes saints. » Il n'y a d'exception pour personne, pas même pour Bossuet.

(1) M. Lasserre paraît croire que les mots « *prædicate Evangelium omni creaturæ* » signifient « prêchez le *texte* de l'Évangile. » (Préface, p. XIII).

(2) *Advers. hæres.* l. III.

(3) L'Evêque de Linz, *Préface de la Bible d'Allioli.*

C'est la parole de Dieu sans doute ; mais l'Église, qui est chargée de l'interpréter, a le droit et le devoir de prendre des précautions pour empêcher que cette parole ne tombe, avec ses obscurités, aux mains de personnes incapables de l'entendre. Voilà pourquoi l'Église a mis des restrictions à la lecture des traductions de la Bible en langue vulgaire. Au XVIe siècle, Pie IV prescrivit aux évêques de n'accorder l'autorisation de lire des traductions *faites par des catholiques*, qu'à ceux de leurs diocésains que leurs pasteurs jugeraient capables de profiter de cette lecture. Il donne pour motif de son décret l'expérience du passé : il résulte, dit-il, plus de dommage que de profit d'une lecture des Livres saints *in vulgari lingua passim, sine discrimine* (1).

La faculté accordée par Pie IV avec ces réserves fut encore limitée par le Saint Siège à la suite de la controverse soulevée par Quesnel, qui attaquait dans ses ouvrages cette règle disciplinaire de l'Église. Clément IX a condamné les propositions suivantes : « C'est fermer la bouche de Jésus-Christ, que d'arracher des mains des fidèles ce livre saint, ou de le leur tenir fermé, en leur ôtant le moyen de l'entendre (2). » — « La lecture de l'Écriture est pour tous (3). » — « Il est utile et nécessaire en tout temps, en tous lieux et à toutes sortes de personnes, d'étudier et de connaître l'esprit, la piété et les mystères de la sainte Écriture (4). » — « L'obscurité de la parole de Dieu n'est pas une raison suffisante pour dispenser les laïques de la lire (5). »

(1) *Règle IV de l'Index.*
(2) Prop. 84.
(3) Prop. 80.
(4) Prop. 79.
(5) Prop. 81. — M. Lasserre reprend cette proposition pour son compte : « A aucun de ces grands hommes (les Pères), les obscurités et difficultés qui se peuvent trouver incidemment dans le céleste Livre, n'ont paru un suffisant motif pour ravir à une âme quelconque le bien immense qu'elle est appelée à retirer d'une

On voit, par ces condamnations, que jamais l'Église n'a approuvé qu'on mît indistinctement entre les mains des fidèles la traduction en langue vulgaire des Saints Évangiles.

Saint Jérôme, qu'on place volontiers parmi les partisans de la libre et générale lecture des Saints Évangiles (1), en signale cependant les inconvénients ; il se plaint, dans une de ses lettres (2) « de ce que tout le monde veut se mêler de l'Écriture sainte, de ce qu'une vieille bavarde, un vieillard imbécile, un sophiste grand parleur, de ce que tous, en un mot, se piquent de l'entendre et la déchirent. »

Saint François de Sales se montre sévère sur ce sujet. « Je vous avise toutefois, dit-il, que le saint Concile de Trente ne rejette pas et ne proscrit pas les éditions vulgaires imprimées par l'autorité de l'ordinaire ; mais seulement il commande, avec raison, qu'on n'entreprenne pas de les lire, ni de les produire, sans congé des supérieurs, ce qui est très religieux, afin de ne pas mettre ce glaive affilé et tranchant à deux côtés entre les mains de tel indiscret, qui pourrait s'égorger soi-même. Par là vous voyez que l'Église ne trouve pas bon que chacun (qui sait lire simplement, sans autre assurance de sa capacité que celle qui se persuade dans sa témérité), manie ce sacré thrésor, comme en effet ce n'est pas la raison (3). »

Voilà des autorités.

Nous venons de voir le jugement porté par l'Église sur l'utilité, pour l'instruction des fidèles, de la lecture de l'Écriture sainte en général et des Saints Évangiles en particulier.

directe communication avec les paroles textuelles de Notre Seigneur. » (Préface p. IV).

(1) *Les Saints Évangiles* de Sacy. Edition Téqui. Lettre de Mgr d'Hulst à l'éditeur. On y allègue mal à propos l'autorité de saint François de Sales.

(2) *Epist. 50 ad Paul.*

(3) *Controverses, discours XXV.* Edition du Panthéon litt. t. IV, p. 59.

Elle en nie la nécessité ; elle en conteste l'utilité absolue ; elle ne la reconnaît profitable qu'à une certaine classe de fidèles, et à des conditions déterminées. En cela, elle contredit absolument la manière de voir de M. Lasserre ; ce qui ne l'empêche pas d'écrire qu'il a pour lui « le sentiment unanime des Docteurs de l'Église et le sentiment de l'Église elle-même (1). »

II

Disons maintenant quelques mots des conditions que doit réunir une traduction des Saints Évangiles, pour être véritablement digne de ce nom et pour être utile aux fidèles qui la liront. Ces conditions sont naturellement indiquées par le caractère même du livre.

La traduction des Saints Évangiles est soumise à des règles qui ne s'appliquent à aucune autre traduction. Il ne s'agit pas, en effet, d'une parole purement humaine, mais de la parole inspirée, de la parole même de Dieu. Il s'agit de mettre, autant qu'il est possible, l'esprit des fidèles en contact avec le divin original, avec la parole divine, qu'ils ne comprendraient pas dans la langue où elle a été écrite. Les mots seuls qui l'expriment doivent être changés, mais les mots nouveaux dont le traducteur la revêt ne doivent rien changer à la parole qui demeure entière et immuable.

C'est donc une entreprise délicate et redoutable que de traduire les Saints Évangiles. On sent, en lisant la Vulgate, qu'elle a été écrite avec une religieuse préoccupation d'extrême fidélité. Elle suit, d'aussi près que possible, le texte original, cherchant bien plus l'exactitude que l'élégance, sacrifiant même la correction du style à la fidélité ; elle semble redouter comme une sorte de crime de lèse-majesté divine toute construction qui s'écarterait de celle du texte original ; elle ne se résigne à l'employer que dans l'impossi-

(1) Préface, p. VI.

bilité de trouver dans la langue latine une forme qui réponde à celle du grec. Le latin suit presque mot à mot le grec, sans se soucier d'une incorrection de style, pourvu qu'il reproduise ce que dit l'original (1).

La crainte d'altérer la parole de Dieu doit aller jusqu'au scrupule ; les endroits matériellement obscurs seront traduits avec leur obscurité, sauf à les expliquer dans des notes ; le traducteur ne remplacera jamais un texte par son explication. Une traduction des Saints Évangiles n'a pas pour but de les expliquer, (c'est l'affaire de l'Église), mais de mettre sous les yeux des chrétiens, dans toute leur intégrité, les monuments écrits de la vie du Sauveur.

Cette fidélité à rendre, autant que possible, mot pour mot l'original des Saints Évangiles, explique la ressemblance qu'on remarque entre toutes les anciennes versions latines ; c'est aussi la raison pour laquelle la plupart des traductions françaises semblent, à peu de chose près, calquées les unes sur les autres.

Ajoutons que le traducteur des Saints Évangiles n'a pas le droit de mêler, dans sa traduction, la Vulgate et le grec, en prenant son texte tantôt dans l'une tantôt dans l'autre. Il n'y a dans l'Église latine qu'une version officielle : c'est la Vulgate. L'Église, qui veut avant toutes choses l'unité, préfère

(1) « Il est évident, dit l'*Encyclopédie théologique* de Goschler, qu'on ne doit se servir, à la place des mots de l'original, que d'expressions correspondantes, ayant le même sens dans la langue de la traduction ; et que la traduction de l'original ne doit pas seulement reproduire en général le sens, sans s'attacher aux mots, mais qu'il faut qu'elle les rende mot pour mot, qu'elle reproduise la construction des phrases, qu'elle conserve la liaison des propositions, et qu'elle ne peut, par exemple, coordonner à sa guise les propositions du texte et réduire des périodes en propositions plus petites, ou ramener des phrases isolées à une seule et même période générale... Le tout cependant de manière à ne pas nuire à la clarté et à l'intelligence, les langues originales ayant des particularités grammaticales et syntaxiques qui manquent à d'autres langues. » (V° TRADUCTION DE LA BIBLE).

conserver la Vulgate, malgré quelques incorrections, plutôt que la changer pour une autre version qui serait peut-être plus exacte ; elle n'en tolère pas la modification dans les fragments liturgiques des Saints Évangiles pas plus que dans la prédication. Mélanger le grec et la Vulgate dans une traduction, c'est donc aller contre le but que s'est proposé l'Église, et faire revivre l'inconvénient auquel elle a voulu remédier par la Vulgate : la variété des traductions (1).

Une conséquence nécessaire de la fidélité scrupuleuse qui s'impose à tout traducteur chrétien des Saints Évangiles, c'est une noble simplicité de style jointe à la clarté et à la pureté de l'expression : rien de trivial ni de vulgaire, rien de recherché ni d'étrange. « La parole de Dieu, dit saint Jérôme, doit être traduite et expliquée dans un style qui ne se distingue que par la clarté et la simplicité (2). » Des allures modernes et la recherche du style ôtent à l'Évangile le caractère grave et vénérable de l'original. Bossuet reprochait à la version de Lemaistre de Sacy « d'affecter trop de politesse et de vouloir faire trouver dans la traduction un agrément que le Saint Esprit a dédaigné dans l'original. Elle aurait eu, dit-il, quelque chose de plus vénérable et de plus conforme à la gravité de l'original si on l'avait faite un peu plus simple, et si les traducteurs eussent moins mêlé leur industrie et l'élégance naturelle de leur esprit à la parole de Dieu (3). »

(1) La traduction nouvelle de M. Lasserre, qui fait un grand et inutile étalage d'érudition dans ses notes, donne généralement la préférence au grec sur la Vulgate. M. l'abbé Crampon n'a pas su éviter complètement ce défaut. Sa traduction des Saints Évangiles, qu'il annonce comme *faite sur la Vulgate*, abandonne souvent la Vulgate pour suivre le grec. Il est vrai qu'il a soin de donner la leçon de la Vulgate dans les notes marginales ; mais, pour être fidèle au titre de sa traduction, il eût fallu au contraire suivre constamment dans la traduction le texte de la Vulgate, et renvoyer aux notes les variantes du grec.

(2) *Epist. ad Paul.* et *de Arte interpret.*

(3) *Lettre au maréchal de Bellefonds.*

De plus, la traduction des Saints Évangiles en langue vulgaire ne peut être utile aux fidèles que si elle est accompagnée de notes. Nous l'avons dit plus haut : il n'est pas permis au traducteur de remplacer une traduction proprement dite par une explication, ni même par une paraphrase. Le texte original doit apparaître, sous l'enveloppe de la langue vulgaire, tel qu'il est, avec ses difficultés d'interprétation, ses endroits obscurs et sujets à des explications différentes.

Il s'ensuit que le traducteur en langue vulgaire est obligé d'ajouter au bas ou en marge du texte toutes les notes nécessaires, je ne dis pas pour satisfaire la curiosité du lecteur, mais pour que la lecture de l'Évangile ne le laisse pas en proie aux doutes, ou même n'en fasse pas naître dans son esprit. Il est même bon de l'aider, par de courtes réflexions morales, à profiter des leçons renfermées en si grand nombre dans les brèves paroles de l'Evangile.

Enfin, le Concile de Trente exige, sous peine d'excommunication, que les versions des Saints Évangiles en langue vulgaire soient, après un sérieux examen, approuvées par l'ordinaire. Cette approbation doit être accordée par écrit et imprimée en tête du livre (1). Comme le fait remarquer M. Glaire, « il ne suffit pas que les éditeurs fassent imprimer sur la couverture du livre et dans leurs prospectus cette épigraphe devenue de mode aujourd'hui : « avec l'approbation de tel évêque » ; il faut de plus que cette approbation elle-même soit publiée dans les propres termes du prélat qui l'a donnée, après avoir examiné ou fait examiner, par des théologiens de son choix, le livre soumis à son examen (2). »

L'*Imprimatur* ne suffit donc pas : cela est manifeste d'après les paroles même du Concile. L'*Imprimatur* ne donne qu'une permission d'imprimer et ne garantit rien ;

(1) Sess. IV. *De Script. sacr.*

(2) *Introduction à l'étude des Livres Saints*, t. I, p. 223.

on peut s'en convaincre en lisant la traduction de M. Lasserre. L'auteur a réussi, par je ne sais quel moyen, à transformer l'*Imprimatur* de l'archevêché de Paris en approbation, et à le faire passer pour tel à Rome (1); mais il n'en est pas moins vrai qu'il ne s'est pas mis en règle avec la discipline de l'Église sur ce point important.

III

Les traductions des Saints Évangiles publiées dans les conditions indiquées ci-dessus n'ont point fait défaut aux fidèles. Il y en a d'excellentes qui datent d'un siècle ; on n'a rien fait de mieux en ce genre jusqu'à nos jours. Elles sont fidèles, écrites dans un style simple et noble, sans trivialité, en rapport avec le style des auteurs sacrés. Quand on les compare au latin, on ne peut qu'admirer le respect plein d'amour avec lequel leurs auteurs se sont attachés à reproduire dans la langue française l'Évangile tel qu'il est, sans le dénaturer par des recherches de style, des manières de parler ou nouvelles, ou trop vulgaires et étrangères au caractère des Saints Livres.

On connaît celle de Lemaistre de Sacy, publiée d'abord dans le Nouveau Testament de Mons et condamnée par Clément IX, puis revue, corrigée et approuvée par le clergé de France. Elle a été réimprimée et vulgarisée dans l'édition du P. de Carrières, accompagnée de notes et d'une paraphrase.

La traduction de Lemaistre de Sacy dépourvue de notes

(1) M. Lasserre publie en tête de son volume la lettre suivante du cardinal Jacobini : « Le Saint-Père a régulièrement reçu la traduction française des Saints Évangiles, que vous avez entreprise et parachevée, aux applaudissements et avec l'*approbation* de l'autorité archiépiscopale (con plauso e con l'approvazione di cotesta Curia Arcivescovile). » Comment l'*Imprimatur* de Paris a-t-il pu être pris à Rome pour une *Approbation* ? Comment M. Lasserre attribue-t-il à l'archevêché de Paris les « applaudissements » que le cardinal Jacobini n'avait attribués à personne dans sa lettre italienne.

n'est d'aucune utilité pour les fidèles. Tout récemment l'éditeur Téqui en a publié une édition populaire. Malgré son bon marché, elle est encore d'un prix trop élevé : mal imprimée, pleine de fautes typographiques, elle est d'un aspect rebutant, tout à fait indigne d'un livre sacré. Quant aux notes, à peine en compte-t-on une centaine dont la moitié sont à peu près inutiles et n'élucident aucune difficulté.

MM. Gaume, Glaire, et plusieurs autres ecclésiastiques ont aussi donné des traductions annotées des Saints Évangiles. Récemment les presses de M. Desclée ont imprimé une édition nouvelle, très soignée au point de vue typographique, du Nouveau Testament traduit par M. l'abbé Crampon. Cette traduction, où le grec, je l'ai dit, remplace fréquemment la Vulgate, est écrite d'un style un peu lourd et n'est pas exempte de fautes. Je me permettrai, en passant, de reprocher à M. Crampon d'avoir traduit quelquefois le mot « *Christus* » à la façon des versions protestantes : « Christ, » au lieu de « le Christ (1). » Cette innovation, que rien ne justifie, est d'un fâcheux effet dans une version catholique.

IV

Parmi cette abondance de traductions, le besoin d'une traduction nouvelle des Saints Évangiles ne se faisait sentir à personne excepté à M. Lasserre, pieux écrivain, mais, on peut le dire sans blesser ni la vérité ni la charité, peu préparé à ce genre de travail. Pour entreprendre avec quelque chance de succès la traduction et l'annotation des Saints Évangiles, il faut, indépendamment des qualités requises au point de vue philologique et littéraire, être familier avec la théologie. Les Livres sacrés, inspirés de Dieu, ne peuvent généralement être bien traduits que par des hommes versés dans la science de Dieu, dans la

(1) I. *Corinth.*, III, 1, et ailleurs.

connaissance du dogme, de la morale et de la mystique chrétienne, et qui ont reçu mission de l'enseigner. Une main sacerdotale, guidée par l'Esprit de science et de piété, est, il me semble, seule apte à faire passer d'une langue dans une autre, la substance des Saints Évangiles.

Il est malheureusement vrai qu'aujourd'hui, grâce aux intempérances de langage de plusieurs écrivains catholiques et même de prêtres minces théologiens, les Livres Saints ont beaucoup perdu de la vénération dont les entouraient nos pères. Une nouvelle école d'exégèse a mis en vogue, sur la nature et l'étendue de l'inspiration des Écritures des idées peu conformes à celles de la Tradition. On en viendra à traiter l'Évangile avec le même sans-façon qu'on traite les Védas ou le Coran. Le premier venu, appuyé d'un éditeur, se croira, parce qu'il sait un peu de latin et qu'il écorche le grec, capable de mieux traduire l'Évangile que tous les savants théologiens qui l'ont fait avant lui.

M. Lasserre eût bien fait de ne pas entreprendre la traduction des Saints Évangiles. Ce livre auquel il a, dit-il, travaillé pendant une douzaine d'années, est l'Évangile défiguré, travesti. Avec les meilleures intentions, l'auteur a fait un livre déplorable qui serait mort-né, s'il n'eût été soutenu par les réclames extravagantes et scandaleuses que la *Semaine religieuse* de Paris a stigmatisées.

Le premier et principal défaut de la traduction de M. Lasserre, ce qui rend ce livre absolument mauvais comme traduction, c'est qu'il dépouille l'Évangile de son caractère de noble simplicité pour en faire un récit imagé, dramatique, mouvementé, dialogué à la façon des feuilletons ou des *Épisodes de Lourdes*. Pour une personne accoutumée à lire la Vulgate et qui la possède à peu près de mémoire, la lecture de la traduction de M. Lasserre est insupportable (1). A son désir de rendre cette lecture attrayante

(1) Il est d'usage dans un établissement d'instruction secondaire

pour les gens du monde, il sacrifie la substance même de l'Évangile, ajoutant ou retranchant des mots, en répétant d'autres, tournant les affirmations en interrogations, soudant ensemble des propositions qui sont séparées dans le texte, intervertissant des versets. Je ne veux en citer qu'un exemple tiré de saint Jean, l'évangéliste le plus maltraité des quatre par M. Lasserre.

On lit dans la Vulgate au ch. V, vers. 31-34 : *Si ego testimonium perhibeo de meipso, testimonium meum non est verum. Alius est qui testimonium perhibet de me : et scio quia verum est testimonium quod perhibet de me. Vos misistis ad Joannem ; et testimonium perhibuit veritati. Ego autem non ab homine testimonium accipio, sed* etc. Voici la traduction de M. Lasserre : « *Sans doute* si j'étais *seul* à témoigner de moi-même, mon témoignage ne serait pas recevable. *Mais tout d'abord* n'en est-il pas un autre qui me rend, je le sais, un témoignage véridique? (Changement de l'affirmation en interrogation). C'est Jean. *Jean* (répétition) à qui vous vous êtes adressés et qui a proclamé la vérité. *Et je vous rappelle cela* (mots ajoutés), non certes que j'aie besoin d'être cautionné par un homme, mais *etc.* »

Prenons un exemple d'interversion des versets :

Matth. ch. XXVII, 17-18. *Congregatis ergo illis, dixit Pilatus : Quem vultis dimittam vobis : Barabbam, an Jesum qui dicitur Christus? Sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum.*

M. Lasserre : « Pilate, se rendant très bien compte que c'était uniquement par une haine jalouse que *les Grands-Prêtres et les Anciens* (mots ajoutés) traînaient Jésus devant lui, fait alors appel à la multitude. — Lequel voulez-

de Paris, de lire chaque année aux élèves réunis, le jour du Vendredi Saint, la Passion de N. S. Jésus-Christ en français. Cette année, le Directeur ayant fait lire ce récit dans la traduction de M. Lasserre, les élèves en furent stupéfaits et scandalisés; ils se demandaient pourquoi on avait changé l'Évangile.

vous que je vous délivre ?... Barabbas, ou bien *ce* (mot ajouté) Jésus qu'on appelle Christ ? »

Nous avons un spécimen de la liberté que prend M. Lasserre avec la ponctuation de la Vulgate, dans les versets du chapitre XV de Saint-Jean : *Vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio vobis. Jam non dicam vos servos : quia servus nescit quid faciat dominus ejus. Vos autem dixi amicos : quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis* (14-15).

M. Lasserre : « Vous êtes mes amis. Dès que vous faites ce que je vous recommande, je n'ai pas à employer pour vous (quel style !) le mot de serviteurs.

» *Oui, j'ai dit « mes amis » ;* car tandis que le serviteur n'est en rien dans le secret des actes de son Maître, je vous ai révélé, à vous, tout ce que j'ai appris de mon Père lui-même. »

Les mêmes licences se retrouvent en vingt endroits de la traduction de M. Lasserre, au mépris du texte et du sens de l'Évangile. Que devient sous sa plume « le respect extrême de la lettre des textes saints, respect légitime et sacré dans son principe (1) ? » Il est systématiquement méconnu dans son application.

Je ne dirai qu'un mot des erreurs théologiques qu'il a inconsciemment commises et qui fourniraient une matière suffisante aux condamnations de l'Index.

Jésus-Christ est appelé « le fruit du Saint-Esprit (2) ; » — l'auteur nous fait demander à Dieu de ne pas nous « mettre à l'épreuve » : *et ne nos inducas* etc. (3) ; — ce n'est pas contre la *pierre*, mais contre l'Église que les portes de l'empire de l'enfer ne prévaudront jamais (4) ; — il fait dire à Jésus-Christ : « C'est une *fatalité* que les

(1) Préface, p. XV.
(2) *Matth.*, I, 17.
(3) *Ibid.*, VI, 13.
(4) *Ibid.*, XVI, 18.

scandales arrivent (1) ; — il dit que Jésus-Christ ignorait le jour du jugement (2) et que l'angoisse et l'abattement *s'emparèrent* de lui (3) ; — il traduit *sermonem quem audistis non est meus...* : cette parole que vous entendez n'est pas *personnellement* la mienne (4) ; etc. etc.

Quant aux contre-sens, ils abondent dans cette traduction.

Luc, II, 34 : *Positus est hic in ruinam* etc. est traduit : « pour être la ruine et la résurrection *de bien des choses* en Israël. »

Luc XII, 30 : *Gentes mundi*, ce sont « les gens du monde. »

Luc XIV, 34 : *Si autem sal evanuerit in quo condietur?* — « *Avec quoi assaisonnera-t-on?* »

Jean VII, 33 : *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysis.* — « Si, *sans violer la loi de Moïse* on peut circoncire. »

Jean VII, 39 : *Nondum enim Spiritus erat datus.* — « Les *dons* de l'Esprit Saint n'avaient pas encore été départis. »

Jean XVII, 2 ; *Et nunc clarifica me, apud temetipsum, claritate quam habui...* — « C'est à vous maintenant de *faire resplendir au dehors* la gloire que *j'ai* en vous-même. »

En voilà assez : un savant critique a relevé près de deux cents passages traduits infidèlement, à contre-sens et non-sens (5). Il y aurait de quoi en remplir vingt pages de la *Revue*.

Le même critique, appréciant le style de la traduction nouvelle des Saints Évangiles, dit qu'il est « au-dessous de rien. » Ce jugement est un peu sévère et il est exprimé dans une forme trop rude. Cependant il est permis, et c'est

(1) *Ibid.*, XVIII, 7.
(2) *Ibid.*, XXIV, 36.
(3) *Ibid.*, 37.
(4) *Joann.*, XIV, 24.
(5) *Examen critique de la Traduction des Saints Évangiles*, par un Prélat de la maison du Pape. Nancy. R. Vagner, 1887.

même un devoir pour un critique, de blâmer hautement la négligence de style qui règne d'un bout à l'autre de ce livre. Ce sont des trivialités de mots, des expressions impropres, des constructions vicieuses, des inversions ridicules, des périodes enchevêtrées et entortillées qui émaillent chacune des pages. M. Lasserre semble avoir fait le pari d'étonner le public par la désinvolture avec laquelle il traite la langue française. Je n'en finirais pas si je voulais signaler en détail toutes les fautes de style que j'ai relevées dans cette traduction. Certes, s'il y a un livre qui mérite qu'on lui fasse l'honneur de l'écrire avec une parfaite pureté et une noble distinction de style, c'est bien l'Évangile ; M. Lasserre lui a manqué de respect en le traduisant dans une langue qui n'a trop souvent de français que les mots (1).

Je terminerai ce petit travail en appelant respectueusement l'attention de NN. SS. les Évêques de France sur l'utilité que présenterait, au point de vue de l'unité de la doctrine, la publication d'une traduction des Saints Évangiles, et même de tout le Nouveau Testament qui serait faite sous leur haute direction et avec leur approbation. Cette traduction *officielle* aurait seule place dans la bibliothèque des fidèles ; seule elle figurerait dans les livres liturgiques. Ce serait le moyen le plus efficace de couper court à tous les essais malheureux et par là même dangereux de traduction des Livres saints en langue vulgaire.

L'abbé Rambouillet,
Vicaire à Saint-Philippe du Roule.

---

(1) M. Lasserre s'est écarté, à grand tort, sur des points fort délicats, par ex : « *Virum non cognosco...* » — « *antequam convenirent...* » etc. de la traduction reçue et consacrée par l'usage. Il a remplacé les expressions usitées par d'autres mots dont la nouveauté choque le sens des chrétiens, et peut éveiller des pensées dangereuses chez les jeunes gens habitués à lire les anciennes expressions sans s'y arrêter, et qui chercheront à comprendre la signification des innovations de M. Lasserre.

BIBLIOGRAPHIE

I

Compendium theologiæ moralis a Joanne Petro Gury, S. J. *primo exaratum et deinde ab* Antonio Ballerini, *ejusdem societatis adnotationibus auctum, nunc vero ad breviorem formam redactum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum ab* Aloysio Sabetti, S. J. *in collegio Woodstokiensi S. J. theologiæ moralis professore. Editio altera ab auctore recognita ad normam Conc. Plen. Balt. III atque recentiorum Congreg. Roman. Decretorum.* — Neo-Eboraci et Cincinnati, Fred. Pustet et Soc. S. Sedis Apost. et S. Rituum Congr. Typogr. 1887. (*1 volume de 900 pages in-8.*)

Le titre assez développé du volume que nous signalons indique le but et la méthode de l'auteur. Ce n'est pas un ouvrage nouveau que le P. Sabetti a eu la pensée d'écrire. Membre de la Compagnie de Jésus, il avait à sa disposition, comme propriété de famille, le *Compendium* de Gury, enrichi des notes abondantes du P. Dumas et du P. Ballerini, deux autres jésuites Professeur de morale pour des prêtres destinés au ministère pastoral dans les états de l'Amérique du Nord, il se trouvait en présence d'un état de choses tout différent de celui qui existe en Europe. Dans les Etats-Unis surtout, l'Église se développe dans des conditions tout autres que dans nos pays. A ces conditions différentes d'existence répond aussi une législation ecclésiastique particulière, qui a son fondement dans les indults des pontifes romains et les décisions des conciles provinciaux. Ajoutez à cela la diversité des mœurs, qui demande des applications particulières des règles invariables de la morale.

Le P. Sabetti a donc pris pour guide le *Compendium* de Gury, avec les notes de Dumas et de Ballerini ; il en a retranché un certain nombre de questions qui concernaient spécialement la France et l'Italie, et les a remplacées par d'autres plus en rapport avec la destination de ses élèves. Il en est qu'il a abrégées et quelques-unes qu'il a développées.

Ce n'est donc pas une troisième annotation de Gury qui nous est présentée, mais un travail nouveau, refondu, rédigé dans un style limpide et correct. reproduisant la doctrine du maître et des annotateurs avec les observations de l'auteur.

Il n'y a, comme il convient pour un livre classique, ni surcharges, ni encombrement d'érudition. C'est un livre dont la lecture ne sera pas sans fruit ni sans agrément.

Inutile, après avoir indiqué les sources, d'apprécier la doctrine de l'auteur ; il revendique hautement l'honneur de marcher sur les traces de ses maîtres, surtout sur celles du P. Ballerini. Cela suffit pour faire apprécier les tendances du livre et nous dispense de plus longs développements.

Le P. Sabetti a ajouté à la fin du volume, en forme de table alphabétique, un résumé complet, développé et fort clair, de toutes les matières renfermées dans l'ouvrage. Sous chaque titre, il indique en quelques mots la doctrine contenue à chaque page citée ; de sorte que, pour savoir exactement ce qu'il enseigne sur une question, on n'a qu'un coup d'œil à jeter sur la table alphabétique. C'est là une heureuse innovation, que nous voudrions voir adoptée par tous les auteurs.

L'exécution typographique se fait remarquer aussi par son élégance et sa netteté. Nous en félicitons l'éditeur.

C'est un véritable service à rendre aux jeunes théologiens que de ménager leur vue en mettant entre leurs mains des livres d'une exécution typographique irréprochable.

Nous prendrons la liberté de signaler à l'auteur quelques

points où nous ne serions pas d'accord avec lui. Est-il permis à un avocat catholique de demander le divorce civil selon les lois de chaque pays ? Le P. Sabetti répond affirmativement pour les cas où le client peut demander lui-même le divorce. Ce principe général est vrai, et nous ne songeons pas à le contester. Il n'en est pas de même de la proposition suivante, qui sert de mineure : « Cliens autem uti potest beneficio legis sive cum matrimonium est nullum coram Deo propter aliquod impedimentum dirimens, *sive cum in divortio petendo vult tantum effectus civiles, servato intacto vinculo* (1). »

Cette dernière assertion, que nous avons soulignée, est rejetée par un grand nombre de théologiens, et elle a contre elle la décision de la S. Pénitencerie du 5 janvier 1887, qui défend *sub gravi* de solliciter le divorce à une femme qui n'avait en vue que les effets civils du divorce.

Il faudra aussi modifier d'après le décret du 27 avril 1887, *ad* XI, ce qui regarde l'indulgence du mercredi pour les confrères du scapulaire du Mont-Carmel (2). Il y a réellement une indulgence plénière à gagner tous les mercredis, mais chaque confrère ne peut la gagner qu'une fois par mois, un mercredi à son choix.

II

Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam, auctore Bernardo Jungmann, *tomus VII et ultimus.*

Le septième et dernier volume des dissertations de M. Jungmann sur l'histoire ecclésiastique vient de paraître. Il renferme six thèses, dans lesquelles est résumée l'histoire de trois siècles de l'Église. La première est consacrée au protestantisme, la seconde au Concile de Trente, la troisième à l'état de l'Église pendant le seizième siècle, la quatrième au Jansénisme, la cinquième à la déclaration

(1) N. 561, Quær. 6, p. 370.
(2) N. 1055, 3°.

de l'Assemblée de 1682, et la sixième à l'état de l'Église pendant le dix-huitième siècle. Une table générale termine utilement l'ouvrage.

C'est ici le moment de revenir sur ce travail que nous avons loué à son début, dont nous attendions impatiemment la publication complète, et que nous sommes heureux de voir achevé. Notre manière de voir est aussi celle de MM. les docteurs Didiot et Salembier, qui, ici même, ont exprimé à M. Jungmann l'impression favorable que leur a produite la lecture de ses dissertations.

Le savant professeur de l'Université de Louvain s'est proposé de mettre entre les mains de ses élèves, comme aussi entre les mains des élèves des grands séminaires, dont les heures consacrées à l'étude de l'histoire ecclésiastique sont mesurées avec réserve, un manuel complet, mais nécessairement résumé, qui donne une solution à toutes les difficultés historiques, avec l'indication des sources où l'on pourra trouver des connaissances plus développées.

Ce que l'on demande aux ouvrages de cette sorte, ce n'est pas l'étude de tous les documents originaux, ni l'abondance des détails, deux choses qui exigeraient la vie de plusieurs hommes et d'incalculables volumes. Il n'est pas aujourd'hui un point d'histoire un peu important qui n'ait été l'objet d'études spéciales et sur lequel on n'ait publié une quantité de volumes, de thèses, d'articles de Revues, dans toutes les langues de l'Europe. Le professeur d'histoire doit parcourir tous ces travaux, au moins les plus importants et surtout les derniers parus. Il les étudiera, les comparera, les modifiera et les complètera l'un par l'autre, et de cet ensemble il tirera une sorte de quintessence qui sera la note suprême et le dernier mot de la science sur chaque sujet. Cela suffira abondamment pour le commun des élèves, surtout pendant le cours des études classiques. Aux intelligences plus ouvertes à l'histoire, l'indication des sources où a puisé le professeur fournira le moyen de satisfaire leur curiosité naturelle en vérifiant

les assertions du maître et en complétant l'étude des détails.

C'est bien là le procédé de M. Jungmann. On ne peut ni on ne doit s'attendre à trouver dans ses thèses des découvertes nouvelles et personnelles sur l'histoire ; ce n'était pas son but. Mais on peut être sûr d'y rencontrer toutes les solutions que la science catholique et même la science protestante ont proposées aux principaux problèmes historiques.

Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait pas là certaines erreurs de détail. M. Salembier en a relevé quelques-unes dans le compte-rendu du sixième volume, avec une érudition qui lui fait honneur et qui a dû faire plaisir à l'auteur. Le désir de tout écrivain est de faire disparaître de ses ouvrages les taches échappées à son attention, et une critique bienveillante qui signale quelques défauts est la plus sûre marque d'estime qu'on puisse donner à un auteur. Ces défauts disparaîtront dans une seconde édition que l'auteur voudra revoir avec soin, et que les succès de la première et son introduction, comme livre classique, dans un grand nombre de séminaires, nous font espérer pour bientôt.

A. Tachy.

ACTES DU SAINT SIÈGE

I

SS. CC. des Rites et des Indulgences.

Décret relatif à la matière des images indulgenciées.

Vicensis.

Quum nuper episcopus Conchensis a Sacra Rituum Congr. exquisivisset an imagines sacræ confectæ ex materia vulgo nuncupata carton-piédra (1) in ecclesiis cultui exponi possent, benedici, sacrisque indulgentiis ditari, eadem Sacra Rituum Congregatio sub die 17 januarii proxime elapsi ita rescripsit : *Quoad indulgentias, recurrendum ad S. Congregationem Indulgentiarum ; quoad expositionem, non obstare.* — Nunc vero episcopus Vicensis huic Sacræ Indulgentiarum Congregationi humiliter sequens dubium resolvendum proponit : *Num indulgentiæ adnecti valeant sacris imaginibus ex alia materia confectis vulgo appellata* Carton-Madera (2) *quæ solidior est alia supramemorata, imo præsefert duritiem ligno majorem.*— Porro Sacra Congregatio Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita, re mature perpensa, prænunciato dubio respondit : *affirmative.* — Datum ex Secretaria ejusdem S. Congreg. die 1a aprilis 1887.

Fr. Thomas M. Card. Zigliara, Præf.

(1) Carton-Pierre.
(2) Carton-Bois.

II

S. Congreg. des Indulgences.

Indulgence accordée à la Confrérie du S. Rosaire.

ORDINIS PRAEDICATORUM

Cum inter Christifideles quorumdam locorum invaluerit pia consuetudo invocandi Sanctissimum Nomen Jesus in fine Angelicæ Salutationis immediate post *Amen*, dicendo : *Nunc et in hora mortis nostræ. Amen. Jesus*, dubium occurrit circa indulgentias quinque annorum totidemque quadragenarum sodalibus sanctissimi Rosarii concessas, *qui in fine uniuscujusque* Ave Maria *Nomen Jesus pronuntiabunt*; uti in *Summario Indulgent.* § IX, n. 3, a S. Congregatione Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita recognito, ac a s. m. Pio IX approbato 18 septembris 1862. Sunt enim qui putant indulgentias illas non fuisse concessas confratribus sanctissimi Rosarii invocantibus Nomen Jesus in fine, id est absoluto *Ave Maria* post *Amen*, addito *Jesus*. Quapropter hodiernus Procurator Generalis Ordinis Prædicatorum votis plurimorum Fratrum et Sororum sui Ordinis obsecundans, ad majorem gloriam Sanctissimi Nominis Jesus in quo tota salus nostra pendet, atque ad incrementum pietatis erga Ipsum, sequens dubium proponit et humillimas porrigit preces pro ejus solutione :

An indulgentias, de quibus in prædicto *Summario*, illi lucrentur confratres qui Nomen Jesus pronunciant post verba *Benedictus fructrus ventris tui* : vel qui idem Sanctissimum Nomen pronunciant additum in fine uniuscujusque *Ave Maria*, dicendo : *Nunc et in hora mortis nostræ. Amen. Jesus*?

Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita, die 29 martii 1886, respondit :

Affirmative ad primam partem. Negative ad secundam.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. Congregationis die et anno uti supra.

J. B. Card. Franzelin, *Præfectus.*
F. Della Volpe, *Secretarius.*

III

S. Congr. des Évêques et Réguliers

Disposition provisoire pour les appels dans les causes criminelles.

Sacra hæc Congregatio Episcoporum et Regularium pro certo habens quod modi procedendi œconomice, ordinati per Instructionem diei 11 junii 1880 (1), pro Curiis ecclesiasticis in causis criminalibus quæ clericos respiciunt, observari quoque debeant in actis appellationis quæ interponitur a sententiis ipsarum Curiarum, opportunam censuit publicationem sequentis dispositionis :

I. — Defensor rei vel reorum, eligendus inter advocatos a Sacris Congregationibus approbatos, prævio deposito de more, prudenter notitiam sumit de restrictu et processu coram judice relatore.

II. — Quatenus vero, ratione causæ, expedire censeat Eminentissimus Dominus Cardinalis præfectus, jubetur defensorem servare secretum cum jurisjurandi vinculo.

III. — Exhibitis defensionibus in scriptis, eædem, quatenus Eminentissimus Dominus Cardinalis præfectus æque

(1) Cette instruction a été publiée par la *Revue*, n° de mars 1881.

opportunum censeat, communicari queunt Procuratori fiscali Curiæ *a qua*, ut ille, si necesse esse crediderit, in scriptis respondeat.

IV. — De responso Procuratoris fiscalis, defensor, debita cautela, cognitionem sumere potest coram judice relatore, ut replicare ultimo valeat, pariter in scriptis.

V. — Omnino autem excluditur defensoris et Procuratoris fisci præsentia in comitiis cardinalium, quando causa resolvenda proponitur.

VI. — Excepta dispositione præcedentium articulorum, in sua plena vi, quoad omnes partes, ea omnia permanent quæ S. Congregatio constituit per Decretum die 18 decembris 1835, per Litteras circulares diei 1 augusti 1851, et per ordinationem diei 6 junii 1847 (1).

---

(1) Voir le décret du 18 décembre 1835 dans les *Acta S. Sedis*. Vol. XIII, pag. 333. Nota. La circulaire du 1er aout 1851 a été publie dans la même *Revue*, vol. XV, p. 547. Voici le texte de l'ordonnance du 6 juin 1847. *De interventu defensoris ad comitia S. Congregationis Ep. et Reg. quæ pro causis criminalibus habentur.*

Sanctitas Domini Nostri certior facta est de iteratis supplicibus libellis huic S. Congregationi Ep. et Reg. exhibitis, eo consilio, ut sinatur defensorem rei, tum publicum tum privatum, præter judicem relatorem, et Procuratorem generalem fisci, adesse comitiis ejusdem S. Congregationis, quando proponuntur causæ criminales.

Sanctitas Sua in audientia diei 6 junii 1847 benigne excipiens supplices libellos disposuit :

1. In prædictis comitiis S. C. Ep. et Reg. quando causæ criminales agentur, adstare poterit, præter Judicem relatorem et Procuratorem generalem fisci, etiam defensor publicus sive privatus rei, dummodo ad legitime approbatos pertineat.

2. Procurator generalis fisci exhibebit proprias animadversiones tum facti, tum juris, suasque conficiet conclusiones.

IV

Congrég. du S. Office.

Absolution des cas et censures réservés.

Quæsitum est ab hac Sacra Congregatione Romanæ et Universalis Inquisitionis : I. Utrum tuto adhuc teneri possit sententia docens ad episcopum aut ad quemlibet sacerdotem approbatum devolvi absolutionem casuum et censurarum etiam speciali modo Papæ reservatorum, quando pœnitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi sanctam Sedem. II. Quatenus negative, utrum recurrendum sit, saltem per litteras, ad eminentissimum Cardinalem majorem pœnitentiarium pro omnibus casibus Papæ reservatis, nisi episcopus habeat speciale indultum, præterquam in articulo mortis, ad obtinendum absolvendi facultatem.

Fer. IV, die 23 junii 1886,

Emi ac Rmi Patres Cardinales, in rebus fidei generales inquisitores, suprascriptis dubiis mature perpensis respondendum esse censuerunt :

Ad I. Attenta praxi S. Pœnitentiariæ præsertim ab edita constitutione apostolica sac. mem. Pii PP. IX quæ incipit « Apostolicæ Sedis » : *Negative.*

Ad II. *Affirmative* ; at in casibus vere urgentioribus, in quibus absolutio differi nequeat absque periculo gravis

3. Defensor rei patefaciet defensionis media, quibus replicare fiscus valebit ; sed defensor ultimo loquetur.

4. Deinde tum Procurator generalis fisci, tum defensor discedent, sed judex relator permanebit ad exhibendas declarationes quæ exposcantur, et Domini Cardinales suum proment votum et ad causæ resolutionem procedent.

5. In sua plena manet vi, quoad omnes alias partes, decretum ejusdem S. C. Ep. et Reg. datum die 18 decembris 1835.

scandali vel infamiæ, super quo confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo Summo Pontifici reservatis, sub pœna tamen reincidentiæ in easdem censuras, nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad S. Sedem. — Facto verbo cum Sanctissimo.

Fer. IV, die 30 junii 1886,

Sanctissimus resolutionem Emorum PP. approbavit et confirmavit.

Josephus Mancini, S. R. et U. Inquisit. *Notarius.*

V

Bref à l'archevêque de Baltimore pour l'érection de l'Université catholique de Washington.

Dilecte fili noster, salutem et apostolicam benedictionem.

Quod in novissimo conventu anno MDCCCLXXXIV Baltimore habito communi venerabilium Fratrum Americæ Borealis episcoporum voto propositum fuerat, de studiorum Universitate in istius Reipublicæ gremio erigenda, id modo tibi cœterisque ecclesiarum istarum pastoribus in animo esse reipsa auspicari, communibus litteris die 25 octobris elapso anno ad Nos datis intelleximus. Maxime vero delectati sumus præclaro fidei vestræ testimonio, ac sincero pietatis obsequio in hanc Apostolicam Sedem, cujus patrocinio ac tutela Academiam a primo ejus exordio commendatis. Perpetua enim pastorum Ecclesiæ, præsertim vero Pontificum Maximorum laus semper extitit, veri nominis scientiam strenue provehere, studioseque curare ita disciplinas imprimis theologicas ac philosophicas ad fidei

normam in scholis tradi, ut conjunctis revelationis ac rationis viribus invictum inde fidei propugnaculum constitueretur. Itaque Decessores Nostri de erudiendo christiano populo vehementer solliciti, elapsis temporibus, nullis unquam curis laboribusque pepercerunt ut in præcipuis Europæ urbibus celeberrima scientiarum domicilia, Academiæ scilicet studiorum, excitarentur, quæ tum media ætate tum sequentibus sæculis florentissimam hominum doctissimorum segetem christianæ civilisque reipublicæ emolumento præbuere.

In hunc finem Nos ipsi simul ac Ecclesiæ gubernacula regenda suscepimus, sedulam instaurandis studiis dedimus operam et præsertim ad præclaram Thomæ Aquinatis doctrinam restituendam atque in pristinum decus vindicandam animum viresque adjecimus, id spectantes ut in graviorum disciplinarum cultu ratione semper habita eorum omnium quæ scite sapienterque recentiori ævo docti homines industria sua protulerunt ad nobilissimum veterum sapientiam informaretur ratio philosophandi, eaque disciplinam Angelici Doctoris docili studio sequeretur. Certum autem Nobis exploratumque erat ea scientiarum renovatione perfecta, litterarum etiam cæterarumque humanarum disciplinarum studia, cum veræ pietatis cultu conjuncta, plurima in civilem societatem conferre commoda posse. Quæ quidem nostrorum temporum in periculis quibus apud Europæ gentes juventus est obnoxia, manifeste cernuntur, ac vos ipsi, inspectis Americæ Borealis conditionibus, quanti facienda et quam gravi momenti sint aperte cognoscitis. Quippe immoderata cogitandi scribendique libertas, ex pravis circa divinas humanasque res sentiendi modis late diffusis uti in Europa ita apud vos suborta, effrænatarum opinionum radix est atque origo; religione vero ut plurimum a scholis exulare coacta, nefarii homines fallacis sapientiæ æstu christianam fidem in adolescentium animis extinguere, impietatisque facem succendere audaciter moliuntur.

Quapropter necesse est juvenilem ætatem sanioris doctrinæ pabulo diligentius enutrire, præsertim vero eos adolescentes qui in Ecclesiæ spem succrescunt armis omnibus communire quibus propugnandæ catholicæ veritatis causæ pares evadant.

Nos itaque consilium vestrum quo communis salutis studio permoti, inclytæque istius Reipublicæ bono consulentes studiorum Universitatem constituere aggredimini, libentissime excipimus ultroque probamus.

Quo vero nobilissimum hoc institutum feliciter perficiatur majoraque in dies incrementa suscipiat, ita sub auctoritate tutelaque omnium regionis istius præsulum perpetuo esse oportet, ut administratio universa ab ipsis per episcopos ad id muneris delectos geratur, quorum sit studiorum rationem definire, leges ferre disciplinæ tuendæ, doctores ceterosque Academiæ administros eligere, aliaque ordinare quæ ad optimam ejus Academiæ gubernationem pertineant. Quæ vero de his omnibus constituta fuerint par est ut examini hujus Apostolicæ Sedis exhibeantur, quo ejus auctoritate probentur. De urbe vero in qua Universitas studiorum sit erigenda, cupimus ut cum cæteris fœderatorum Statuum episcopis consilia communicentur, rogataque singulorum sententia de hac re decernatur.

Perge igitur, Dilecte Fili Noster, cum cæteris V V. F F istius Americanæ regionis episcopis, concordi animo cœpta perficere, nec quisquam vestrum ulla difficultate aut labore deterreatur, firma spe fretus sese uberrimos fructus ex curis ac sollicitudinibus esse relaturum, iis fundamentis et præsidiis positis quibus digni sacrorum ministri ad curandam fidelium salutem et catholicam pietatem propagandam optimique in republica cives habeantur. Nos vero enixe Deum rogamus ut mittat e sedibus suis assistricem sapientiam quæ mentes et corda omnium vestrum dirigat, et divinorum munerum auspicem præcipuæque benevolentiæ Nostræ testem tibi, dilecte fili Noster, cunctisque venerabilibus Fratribus Fœderatorum Statuum rchiepisc et episcopis, cæterisque omnibus qui vobis

hac in re opem sua liberalitate contulerint, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S Petrum, die 10 aprilis 1887, Pontificatus Nostri decimo.

VI

Bref à Mgr d'Hulst relatif au Congrès scientifique international des catholiques.

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Quod secundo Rothomagensi Conventui placuerat ut ex variis terrarum partibus Parisios ad Conventum vocarentur catholici viri qui ingenio doctrinaque putarentur excellere, id jam ordiri vos ex ipso venerabili fratre archiepiscopo Parisiensium cognovimus. Quin etiam istius consilii vestri caussam modumque intelleximus qui ratio tota tuis est explicata litteris ad Nos datis.

Res quidem suscepta vobis est honesta per se, et ad nomen vestrum decora : eademque esse potest ad germanam scientiarum dignitatem non minus quam ad catholicæ fidei præsidium frugifera. Hoc enim est, ut profitemini, vobis propositum, communicare inter vos consilia, ingeniique vires tanquam societate quadam ob eam caussam conjungere ut possitis varios doctrinæ vestræ fructus, eos nominatim quos indagatio naturæ vel antiquitatis indicatio peperit, Ecclesiæ philosophiæque christianæ commodare. Quod habet nunc majorem fortasse quam ullis retro temporibus opportunitatem. Siquidem *rationalismi* ac *naturalismi* fautores, metaphysicæ refutationem experti, mutato genere locoque certaminis, malunt jam e rebus quæ intelliguntur ad eas quæ cernuntur descendere : proptereaque historiæ leges ad arbitrium sæpe confingunt,

nec raro incerta pro certis affirmant, commentitia pro veris : imprimisque conantur adversus mundi opificem auctoremque naturæ Deum naturam ipsam percontari ac propemodum sollicitare repugnantem.

Nunquam desiderati sunt Ecclesiæ defensores strenui qui adversarios illo ipso in campo quem diximus ac simili armatu persequerentur ; sed singuli magis quam acies pugnavere. Contra, viribus vos atque ordine consociati, alteri ab alteris scienter adjuti, in philosophia christiana patrocinioque rerum sanctissimarum quas divinitus accepimus facile potestis et majora efficere et plura complecti.

Verumtamen interest magnopere quam vos rationem, quem sitis adhibituri modum. Ac nominatim, cum rerum divinarum major sit et altitudo et gravitas quam ut digne queant pro concione tractari, in pluribusque vestrum ea ipsa desideretur auctoritas quæ a sacris ordinibus proficiscitur, idcirco in rebus ipsis quæ habeant cum intima theologia cognationem, sic unusquisque agat physicum, sic historicum, vel mathematicum, vel criticum, ut nunquam sibi sumat eam quæ propria est theologiæ personam. Omnino operam vestram contineri iis finibus judicamus oportere quos videmus, præsertim in litteris tuis, dilecte fili, opportune descriptos : ita quidem ut vestri officii hoc utique putetis esse adjumenta disciplinarum vestrarum, velut arma quædam ad se tuendam, theologiæ ministrare : quod perinde est ac testimonium debitum perhibere veritati. Hac via communes labores vestros exitus quem optamus divino munere consequetur ; iterumque apparebit res omnes et singulas quas hominum generi ad credendum sperandumque tradidit Deus, ab iis quas ratio humana reperit confirmari ; et inter utrumque genus non modo discrepantiam esse nullam, sed esse opportere, uti est, summam perfectissimamque concordiam. Neque enim dubitari potest, quod ipsa interdum ethnicorum philosophia perspexit, in bonitate prædicanda et virtute et sapientia Dei, totum, quantus est, canere mundum.

Cœlestium munerum auspicem et paternæ Nostræ benevolentiæ testem tibi, dilecte fili, egregiisque viris qui tecum in hac caussa de qua loquuti sumus, operam suam ponunt, Apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die XX maii, an. MDCCCLXXXVII, Pontificatus Nostri decimo.

VII

Concordat du S. Siège avec le Prince de Monténégro.

In Nomine Sanctissimæ Trinitatis.

Sanctissimus Pater, Summus Pontifex Leo XIII et celsissimus Nicolaus I Amani Princeps, Amanensium catholicorum quæ ad religionem spectant commoda tuendi gratia mutuam publicamque Conventionem inire statuerunt, duobus ad id opus adscitis oratoribus cum liberis mandatis : videlicet a Romano Pontifice, Illustrissimo ac Reverendissimo D. Card. Ludovico Jacobinio, exteris pontificiæ ditionis negotiis curandis præfecto; et a celsissimo Principe, D. Equite Joanne Sundecic domestico ejusdem Principis scriba a secretis; qui suis utrinque liberis mandatis alternatim exhibitis, iisque legitima præditis forma comprobatis, in sequentes articulos convenerunt.

Art. I. — Religionis Catholicæ Apostolicæ Romanæ liberum erit et publicum in Amanensi Principatu exercitium.

Art. II. — Romanus Pontifex ante quam Antibarensem archiepiscopum nominet, delectum a se virum summis Principatus administratoribus significabit, ut dignoscatur utrumne facta rationesve in eo politici ac civilis ordinis censuræ digna existant.

Art. III. — Antibarensis archiepiscopus, cujus ecclesiasticæ jurisdictioni omnes catholici Amanienses subditi erunt, in ecclesiasticis negotiis a S. Sede directe atque unice pendebit.

Art. IV. — Idem, antequam Antibarensis archiepiscopatus munera exercenda suscipiat, coram celsissimo Amani Principe in ejus nomen legemque jurabit his verbis : « Juro ac promitto coram Deo et sanctis Evangeliis, celsissimo Amani Principi obedientiam fidelitatemque me præstiturum : promitto me nec ullo modo consensurum, nec ulli consilio adstiturum, nec clerum mihi subjectum siturum, ut ipse cuicumque facinori, quod publicam Principatus tranquillitatem turbandam spectet, perpetrando partem suscipiat. » — Amaniensis Principatus eidem archiepiscopo Illustrissimi Antistitis titulum confirmat, atque annuum emolumentum adtribuit argenteorum gallicorum quinquies mille.

Art. V. — Antibarensis archiepiscopus in ecclesiasticis muneribus exercendis, suaque diœcesi regenda, plena libertate potietur; juribus item omnibus ac privilegiis sui pastoralis ministerii propriis, juxta probatam Ecclesiæ disciplinam, perfungi poterit : omnia demum catholici cleri membra, in iis quæ ad sacri ministerii exercitium pertinent, eidem subjicientur.

Art. VI. — Ad Antibarensem archiepiscopum, collatis consiliis cum supremi Principatus rectoribus, paroeciarum erectio spectat. Item ad eumdem pertinet parochorum nominatio ; et quidem si qui nominandi sunt extranei sint ab Principatu, cum supremis ejusdem administratoribus ex compacto rem geret ; si vero subditi Amanienses sint, horum nominationem iisdem significabit.

Art. VII. — In eis paroeciis, ubi nullum cultui catholico addictum ædificium est, archiepiscopus cum publicis cujusque loci auctoritatibus consilia inibit, ut unum saltem, quoad fieri possit, conveniens adjudicetur.

Art. VIII. — Archiepiscopus, ratione sui pastoralis ministerii, religiosam catholicæ juventutis eruditionem in omnibus scholis diriget, atque ex compacto cum summis Principatus rectoribus ecclesiasticum virum, aut saltem catholicum, junioribus catholicis in scholis Principatus rite erudiendis magistrum nominabit; hic vero idem ac cæteri magistri stipendium obtinebit. — In eis autem locis, ubi aut tota gens aut ejus longe major pars catholica est, Principatus rectores viros illos præ cæteris magistros eligent, qui sint auctoritati ecclesiasticæ accepti.

Art. IX. — Amaniensis Principatus mutua inter catholicos matrimonia, itemque ea matrimonia, ut aiunt, mixta quæ coram parocho catholico, juxta Ecclesiæ leges, inita sint, valida agnoscit ac rata habet.

Art. X. — Matrimoniales causas, præterquam in iis quæ civilia attingunt, inter catholicos obortas, archiepiscopus Antibarensis judicabit : in mixtis vero matrimoniis, (item præterquam in iis quæ civilia attingunt), ad archiepiscopum, si cui placeat, causas suas judicandas deferre Amaniensis Principatus liberum sinit.

Art. XI. — Pro Principe precandi formula : *Domine salvum fac Principem*, in divinis officiis lingua Iapydica (vulgo Slavonica) concinetur.

Art. XII. — Ad eorum juvenum Amaniensium qui sacerdotio catholico idonei futuri sunt institutionem perficiendam, summi ejusdem Principatus administratores, cum Antibarensi archiepiscopo collatis consiliis, illorum aliquot omnium maxime dignos eligent, qui Romam studiorum conficiendorum causa mittentur ; iisque congruum quotannis pecuniæ subsidium adtribuent. — Primis ipsis quinque annis ab hoc publico Convento subsignato computandis, hi juvenes duo quoque anno erunt ; deinceps quoto quovis anno unus. Iisdem juvenibus idioma etiam Serbicum addiscendum erit.

Art. XIII. — Si quæ posthac in hisce articulis interpretandis dubia exoriantur, ea Sanctissimus Pater, ac celsissimus Amani Princeps, collatis consiliis, amicabili ratione dissolvent.

Art. XIV. — Hæc Conventio plenum suum vigorem obtinebit statim ac Romanus Pontifex Leo XIII et celsissimus Amani Princeps Nicolaus I eamdem, subscripto nomine, ratam habuerint.

Romæ, die 18 augusti 1886.

Lud. Card. iacobini.
Joannes Sundecic.

Amiens.— Imprimerie Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18.

LES INDULGENCES

DEVANT L'HISTOIRE ET LE DROIT CANON

Troisième Article

Dans tout le moyen âge, nous constatons l'usage des rachats et compensations : compensations par les exercices pieux, employées surtout par les pauvres ; compensations par les aumônes et les dons d'argent, à la portée des riches et préférées par eux à des actes de dévotion, plus utiles certes, mais plus pénibles et plus gênants. Au lieu d'argent, ils offraient parfois aux églises et aux monastères des terres incultes ou des forêts à défricher : ce fut l'origine de la plupart des bénéfices. « Vous n'ignorez pas, écrit saint Pierre Damien à un évêque, que quand nous recevons des pénitents quelque fonds de terre, nous leur relâchons de la quantité de leur pénitence à proportion de leur présent, car il est écrit (1) : Les richesses de l'homme lui sont un rachat (2). » Pareille Indulgence était accordée à tout fidèle qui par ses dons prenait part à la construction ou à la réparation d'une église. Ces concessions d'Indulgences se faisaient habituellement

(1) Prov. XIII, 8.

(2) « Non ignoras quia cum a pœnitentibus terras accipimus, juxta mensuram muneris eis de quantitate pœnitentiæ relaxamus, sicut scriptum est : Divitiæ hominis, redemptio ejus. » *Epistolarum, l. 4. ep. 12.*

en ces termes : *Qui denarium in ædificationem aut reparationem hujus ecclesiæ contulerit, quartam partem pœnitentiarum impositarum illi in Domino relaxamus.*

Ceux qui, mus par l'esprit de charité, élevaient des hôpitaux, construisaient des ponts (1), entretenaient des routes, en un mot, tous ceux qui faisaient exécuter des travaux d'utilité publique, jouissaient également de la faveur de l'Indulgence.

(1) Au moyen âge, les pèlerins étaient nombreux : on en rencontrait sur toutes les routes. Souvent ils étaient arrêtés dans leur voyage par des cours d'eaux, par des rivières profondes, qu'ils ne pouvaient traverser que très difficilement. Aux difficultés de la nature venaient s'ajouter toutes sortes de périls que la barbarie et le désordre de cette époque de transition peuvent seuls expliquer. A cause de l'anarchie où l'Etat était tombé, les seigneurs s'étaient érigés en souverains sur leurs terres. Il n'y avait plus de sécurité pour les voyageurs perpétuellement victimes d'actions violentes, et même de brigandages inouis. Les seigneurs profitaient surtout de leur embarras au passage des rivières; sous prétexte de porter les passants d'un bord à l'autre, on leur ôtait la vie et l'on s'emparait de leurs dépouilles. La construction des ponts par lesquels la route des pèlerins était rendue plus facile et moins dangereuse était donc une œuvre de charité et même de religion : on comprend dès lors qu'elle ait été favorisée d'Indulgences. On comprend aussi comment elle put être l'occasion de la fondation d'un ordre religieux, l'*ordre des Frères Pontifes* ou *ordre de Saint-Jacques-du-Haut-Pas*. Ces frères prirent naissance en Italie sur les bords de l'Arno. Ils se répandirent ensuite en France, surtout dans le Midi où ils devinrent célèbres par la construction du fameux pont d'Avignon entreprise par saint Bénézet, en 1177. Ils portaient comme marque de leur association un marteau brodé sur la manche gauche de leur habit. Ils avaient aussi, auprès des ponts qu'ils construisaient, des hôpitaux où étaient soignés les pèlerins. Le chef-lieu de leur congrégation était l'hôpital de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, dans le diocèse de Lucques, en Italie ; c'était là que résidait le commandeur général. La première commanderie de cet ordre qui s'établit à Paris, en 1286, occupait l'emplacement actuel de l'église de Saint-Jacques-du-Haut-Pas et de l'Institut des ourds-muets. Cf. Larousse : *Grand Dictionnaire du XIXe siècle*, art *Frères Pontifes*.

Plusieurs cependant doutaient de la légitimité des Indulgences accordées pour ces travaux d'utilité publique et pour l'aide apportée à la construction des églises et des édifices religieux. Robert de Flammesburg rapporte les objections soulevées de son temps contre de semblables concessions ; quant à lui, il y voit une grande utilité et conseille à tous, en particulier à ceux qui sont chargés de péchés et de pénitences, d'y recourir fréquemment (1). — « Guillaume de Paris nous explique le motif de ces Indulgences. Celui qui a le pouvoir d'imposer des satisfactions pénales peut aussi les augmenter ou les diminuer, selon qu'il le trouve avantageux pour l'honneur de Dieu, le salut des âmes, l'utilité publique ou particulière. Or, il est manifeste qu'il revient plus d'honneur à Dieu et d'utilité aux âmes par la construction d'une église où il est continuellement servi par des prières et des sacrifices, que par les plus grands tourments des œuvres pénales : il est donc du devoir de l'évêque de les convertir en ces plus grands biens. Et ensuite : il est vraisemblable que les saints, qui ont tant de crédit auprès de Dieu, obtiennent de lui de très amples Indulgences pour ceux qui les honorent, en faisant du bien aux églises où on révère leur mémoire. Quant aux Indulgences qui s'accordent pour la construction ou la réparation des ponts et des chemins, c'est que ces ouvrages servent aux pèlerins et aux autres qui voyagent pour des causes pieuses, sans compter l'utilité de tous les

(1) « De remissionibus quæ in ecclesiarum ædificationem vel pontium vel alibi diversi diversa sentiunt, scilicet quantum vel quibus valeant. Nos autem quidquid dicatur, omnibus consulimus tales remissiones, maxime illis qui peccatis et pœnitentiis onerati sunt et gravantur. » Robert de Flammesburg, apud Morin. *De administratione Sacramenti Pœnitentiæ*, l. X, c. 20.

fidèles (1). » Mais, à ce sujet, rien de plus solide et de plus concluant que ces simples et claires paroles de l'Ange de l'école : *Temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia temporalibus uti debemus : et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri Indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia, sicut repressio inimicorum Ecclesiæ qui pacem Ecclesiæ perturbant, vel sicut constructio ecclesiarum et pontium et aliarum eleemosynarum collatio. Et per hoc patet quod non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali* (2).

Comme nous l'avons dit, ce genre de rachat par les dons en argent n'était pas à la portée des pauvres et des religieux. Ceux-ci recouraient aux compensations par des prières et autres œuvres de piété. Au XIe siècle, nous voyons apparaître les flagellations volontaires : les premiers exemples que l'on en rapporte sont de saint Guy, abbé de Pompose, mort en 1046, et de saint Poppon, abbé de Stavelot, mort en 1048. La pratique de la flagellation se répandit très rapidement dans les cloîtres et même dans le monde. Les deux personnages qui contribuèrent le plus à l'établir furent saint Dominique l'Encuirassé et saint Pierre Damien.

Saint Dominique, surnommé l'Encuirassé, *Loricatus*, à cause d'une cuirasse de fer qu'il portait continuellement par pénitence, se distinguait entre tous par la quantité prodigieuse de flagellations sanglantes qu'il s'imposait et pendant lesquelles il récitait plusieurs fois le Psautier. Il ne se passait guère de jours qu'il ne chantât deux Psautiers en se frappant à deux mains avec des poignées de verges, encore était-ce dans le

(1) Fleury : *Quatrième discours sur l'histoire ecclésiastique*, n. XVI.
(2) *In 4 Sent.* d. 20. q. 1. a. 3. q. 3.

temps où il se relâchait le plus ; car, pendant le carême ou lorsqu'il acquittait une pénitence pour quelqu'un (1), il disait au moins trois Psautiers par jour en se fustigeant ainsi. Souvent il disait deux Psautiers de suite,

(1) « Comme en vertu de la communion des saints, dit Fleury (*Mœurs des chrétiens*, c. 63), nous savons que Dieu pardonne quelquefois aux pécheurs en vue des prières ou des autres bonnes œuvres de leurs frères, il y avait des saints en ce temps là qui se consacraient à la pénitence pour les autres. » Ainsi nous voyons saint Dominique l'Encuirassé acquitter des pénitences pour autrui. D'après les lois ecclésiastiques du roi d'Angleterre, Edgar, un homme puissant pouvait se faire aider en sa pénitence, en faisant jeûner pour lui plusieurs hommes : mais on lui prescrivait d'ailleurs certaines œuvres pénibles et de grandes aumônes. Cf. Harduin : *Acta conciliorum*, tom. VI, p. 673-674. Cette pratique avait cependant été blâmée, en 747, par le concile de Cloveshoë, qui donna le vrai sens de la pénitence accomplie pour autrui, et condamna ceux qui prétendaient s'acquitter de leurs pénitences par d'autres personnes jeûnant ou chantant des psaumes pour eux. La même chair, dit ce concile, qui a porté le péché doit être punie ; et s'il était permis de satisfaire par autrui, les riches se sauveraient plus aisément que les pauvres, contre la parole expresse de l'évangile (Mat. XIX. 23). « At vero *petitores pro se* psalmodiæ fidem cum magna reverentia adhibeant sibi magnopere eam juxta prædictum modum prodesse : si tamen ipsi in exspectatione debita suorum facinorum et non in passione consistunt adhuc vitiorum ; hoc est, ut per orationes et intercessiones Deo digne psallentium atque orantium, facilius ac citius pervenire mereantur ad divinæ reconciliationis gratiam, sive ut ad meliora proficiant, sive ad ea quæ impræsentiarum juste petantur obtinenda. Non scilicet, non ut eo licentius ac quasi liberius, vel ad momentum peccare, vel bona aliqua præterire, vel jejunium pro peccatis indictum relaxare, vel eleemosynas minus largiri, ullo modo licet (liceat ?) quo pro ipsis alios psalmos cantare putant, vel jejunare. Quia sine dubio sciat unusquisque quod *ipsa illius caro* quæ illicita ac nefanda contraxit desideria, ipsam a licitis quod (quoque ?) abstinere debet ; ipsamque hic in præsenti punire juxta modum reatus sui debet, si non vult in futuro ab æterno judice esse punitam.... Ergo si ita placari per alios potest divina justitia, cur divites, o stulti promissores ! qui pro suis flagitiis aliorum innumera suis possunt præmiis jejunia redimere, *difficilius*, voce veritatis, *regnum intrare cœlorum, quam per foramen camelum transire* dicuntur ? » Can. 27.

se donnant continuellement la discipline et demeurant toujours debout, sans s'asseoir ni cesser un moment de se frapper (1).

Ces austérités franchirent bientôt l'enceinte des cloîtres. Les personnes du monde, à l'exemple des moines, s'armèrent de fouets et châtièrent leur corps afin d'avancer le terme de leur pénitence. Il fallait alors trois mille coups de fouet accompagnés de la récitation de trois psautiers pour racheter une année de pénitence. En doublant ce nombre de coups et de psautiers on rachetait plusieurs années. Pour remplacer la pénitence canonique de cent années, on devait réciter vingt psautiers et se donner un nombre proportionné de coups de fouets. Plusieurs poussaient l'ardeur de la pénitence jusqu'à subir cette peine en vingt jours. Saint Dominique l'Encuirassé, qui se donnait la discipline des deux mains, rachetait en six jours cent années de pénitence. Ces faits nous expliquent comment on pouvait imposer pour certains crimes cent ans et même plus de pénitence canonique : on avait par là l'intention de condamner le pécheur ainsi puni à subir les équivalences déterminées par les canons pour éteindre la pénitence canonique.

Saint Pierre Damien contribua très puissamment par ses écrits à faire admettre ces flagellations dont son ami Dominique l'Encuirassé donnait de si austères exemples. Si on permet aux laïques de racheter leurs péchés par des aumônes, que doit-on ordonner à un moine à qui il reste une longue pénitence à acquitter et qui a autrefois abandonné tout son bien ? Ne pourra-t-il pas racheter ses péchés en mortifiant sa chair (2) ? Ainsi

(1) Cf. Fleury, *Hist. eccl.*, l. 60. n. 51.

(2) « Quod si laicis indulgetur ut peccata sua eleemosynis redimant, ne, subripiente mortis articulo, ex hac vita sine reatus sui,

parlait Pierre Damien. Sur ses conseils, les moines du Mont-Cassin avaient embrassé cette pratique de pénitence avec le jeûne du vendredi, et à leur exemple cette dévotion s'était étendue, non seulement aux monastères de leur ordre, mais encore aux villes et aux villages. Toutefois quelques religieux du Mont-Cassin s'élevèrent contre la pratique des flagellations. Celui qui s'y opposa le plus fut le cardinal Étienne, qui avait été moine du Mont-Cassin et qui défendit d'y pratiquer à l'avenir cette pénitence. Il trouvait malhonnête de paraître nu en présence d'une grande communauté ; car la discipline se donnait ordinairement en plein chapitre.

Pierre Damien écrivit à ce sujet à la communauté. Il soutint qu'il est honnête et salutaire de souffrir par pénitence la confusion de la nudité. Et comme le cardinal Étienne était mort assez subitement peu de temps après avoir blâmé cette pratique, le saint, tout en avouant sa vertu, ne put cependant s'empêcher de voir dans cette mort un juste châtiment du ciel (1).

D'autres trouvaient dans les flagellations une pénitence toute nouvelle et inouie jusqu'alors, une violation de tous les canons et la ruine de la tradition. Mais, répond Pierre Damien, notre Sauveur n'a-t-il pas été flagellé ? Saint Paul n'a-t-il pas reçu

quod absit, absolutione recedant, quid monacho præcipiendum erit qui et longam forte pœnitentiam peccatis exigentibus accipit, et pecunias olim funditus quibus redimatur abjecit ? Numquid si pro humanæ fragilitatis intuitu peccatum redimi nummorum summa præcipitur, pro peccato carnis afflictio merito respuetur ? Quid enim mirum si caro, quæ nos in exsilium læta dejecit, versa vice ad patriam afflicta reducit ? Et per hoc idem, cui dudum noxie consentiendo peccavimus, idipsum nunc castigando salubriter emendemus ? » *Epistolarum l. V, ep. 8.*

(1) Opusc. 43. *de laude flagellorum et, ut loquuntur, disciplinæ.*

cinq fois trente-neuf coups de fouet? (1). Tous les Apôtres n'ont-il pas été fouettés? (2). Combien de martyrs ont souffert le même supplice? Saint Jérôme (3) et d'autres ont été fouettés par ordre de Dieu. On dira que tous ces saints ont été frappés par d'autres et non par eux-mêmes. Mais alors ne faudra-t-il plus porter notre croix parce qu'il n'y a plus de tyrans pour nous persécuter? et si l'on n'accuse point de témérité celui qui jeûne volontairement sans qu'un prêtre le lui ait ordonné, doit-on condamner celui qui se donne la discipline de ses propres mains? C'est une très bonne pénitence de châtier la chair pour réparer la perte que l'on a faite en cherchant les plaisirs de la chair (4).

(1) II Cor. XI, 24.

(2) Act. V, 40.

(3) Hieron. *Epist.* 22.

(4) « Ecce, inquiunt, nova pœnitentia et transactis tot sæculis hactenus inaudita. Si hoc semel admittitur, si ratum ducitur, si tenetur, omnes profecto sacri canones destruuntur, antiquorum Patrum præcepta depereunt et, ut Judæus dixerat, paternæ traditiones ad nihilum rediguntur. ... Numquid Redemptor noster verbera, Evangelio teste, non protulit? Numquid non Paulus quinquies quadragenas una minus accepit? Numquid non apostoli omnes flagellis cæsi? Numquid non et sancti martyres ludibria et verbera sunt experti?... Numquid non B. Hieronymus, et alii nonnulli flagellis mactati, Deo præside, referuntur? An eamdem quam et ab invitis interdum Deus omnipotens exigit, ab ultro offerentibus suscipere pœnitentiam recusabit? Sed forte dicturus est oblocutor, quia qui sanctos non a se, sed ab aliis cæsos fuisse, Scriptura teste, cognovimus, nosmetipsos extra eorum normam castigare propriis manibus non debemus. Cui videlicet objectioni facile quod respondeamus occurrit ; quia cum nos Domini crucem ultronea mortificatione deferimus, nisi ad exemplum ejus in crucis stipite a persecutoribus configamur; et cum, sopito jam persecutionis articulo, crucifixores desint, incassum de cætero crux tollenda præcipitur, cum nullum dimicanti supplicium a tortoribus irrogetur.... Sicut non temeritatis arguendus est, qui non modo sacerdotali præcepto, sed et sponte jejunat; ita quoque non frustra laborare censendus est, qui se non alienis dumtaxat, sed et propriis mani-

Un moine nommé Pierre Testu (*Petrus Cerebrosus*) avait écrit assez durement contre ces disciplines dont cependant il ne blâmait que l'excès et la longueur. Pierre Damien lui répond : s'il est permis de donner cinquante coups de discipline pourquoi n'en donnera-t-on pas soixante ou même cent ? Si on en peut donner cent, pourquoi n'en pourra-t-on pas donner cinq cents ou mille ? Ce qui est bon ne peut-être poussé trop loin. Si le jeûne d'un jour est bon, celui de deux ou de trois jours est meilleur (1).

A mesure qu'on s'éloigne des temps apostoliques et de l'ère des persécutions, l'Église devient moins sévère envers les pécheurs. Chaque siècle la trouve plus facile dans l'adoucissement des peines prescrites par les canons. A l'origine, elle se contenta d'abréger la pénitence toutes les fois qu'elle constatait les bonnes dispositions du pénitent, puis elle permit de changer cette peine en d'autres actes de pénitence, de religion, de charité publique ou privée. Peu à peu on admit comme compensations des œuvres de moins en moins pénibles ; après avoir exigé des jeûnes, de longues prières, des flagellations, des aumônes, on en vint a accorder la remise de la pénitence à ceux qui assis-

bus afficiendo castigat... Optime pœnitet qui dum carnem verberibus mactat, lucrum quod delectatione carnis amiserat, afflictionibus recompensat. » *Epistolarum l. V, ep. 8.*

(1) « Age igitur, si quinquagenas licet imponere, cur non etiam sexagenas, vel etiam, si præsumimus dicere, usque centenas? Quod si centenarium in hoc piæ devotionis sacrificio numerum licet attingere, cur non etiam quingentorum ? cur certe et millenarium ac deinceps non liceat attexere numerum ? Satis enim absurdum est ut cujus rei pars minima grate suscipitur maxima reprobetur, et nimis ineptum est credi, ut bonum quid debeat incipi, sed non permittatur augeri... Nam si diurnum jejunium bonum est, biduanum et triduanum melius est. » *Epistolarum l. II, ep. 27.*

taient à la dédicace d'une église (1). Puis de concessions en concessions, on accorda la même faveur, d'une manière générale, à l'anniversaire de la Dédicace et enfin aux fêtes célébrées avec plus de solennité. Et parce que les hommes redoutent la pénitence et que les pasteurs sont toujours portés à la miséricorde et au pardon, il arriva que les évêques, lorsqu'ils consacraient quelque église, se montrèrent trop généreux dans les concessions d'Indulgences, et obligèrent le quatrième concile de Latran à régler leur pouvoir sur ce point : Les Indulgences superflues que quelques prélats accordent sans choix, dit le concile, font mépriser les clefs de l'Église et énervent la satisfaction de la pénitence ; c'est pourquoi nous ordonnons qu'à la dédicace d'une église l'Indulgence ne soit pas de plus d'une année, que la cérémonie se fasse par un seul évêque ou par plusieurs ; l'Indulgence ne sera que de quarante jours, tant pour l'anniversaire de la Dédicace que pour toutes les autres causes ; le Pape lui-même en ces occasions se montre trés modéré (2).

(1) Nous lisons dans la savante histoire de l'abbaye de Flines, par Mgr E. Hautcœur, recteur de l'Université Catholique de Lille, que de nombreuses Indulgences furent accordées aux fidèles à l'occasion de la dédicace de l'église de Flines consacrée le dimanche 28 mai 1279, par Pierre Barbet, archevêque de Reims et par Philippe Mousk, évêque de Tournay. « Urbain IV, par une bulle du 18 mars 1262, accorda un an et quarante jours d'Indulgence à tous ceux qui, pénitents et confessés, visiteraient l'église de Flines le jour de la dédicace et pendant l'octave.... Jean XXI accorda plus encore : une Indulgence d'un an et cent jours, à perpétuité, aux fêtes de la Dédicace et de l'Assomption de la Sainte-Vierge, patronne de cette église. Pour le jour et l'octave de la Dédicace, les prélats consécrateurs usèrent de tous leurs pouvoirs en matière d'Indulgence ainsi que les évêques d'Arras, d'Amiens, de Térouanne, de Soissons, de Laon, de Beauvais, de Châlons et de Senlis. » Ch. VII, page 75.

(2) « Quia per indiscretas et superfluas indulgentias quas qui-

Parmi les œuvres pénales qui tenaient lieu des pénitences canoniques, une des plus usitées, et par laquelle l'équivalence était sûrement atteinte et même dépassée, était le pélerinage aux lieux sanctifiés par la présence du Christ ou de quelque saint, ou par touté autre manifestation surnaturelle ; Jérusalem, Rome, Compostelle, étaient le but le plus ordinaire de ces voyages de dévotion.

Les chrétiens de tous temps eurent beaucoup d'attachement pour les pèlerinages. Dans les troisième et quatrième siècles, fait observer Michaud (1), les pèlerinages à la Terre Sainte étaient si fréquents qu'ils entraînaient déjà beaucoup d'abus. Saint Augustin, à ce sujet, s'exprimait ainsi : *Dominus non dixit : Vade in Orientem et quære justitiam : naviga usque ad Occidentem, ut accipias indulgentiam.* Et ailleurs : *Noli longa itinera meditari ; ubi credis, ibi veni ; ad eum enim qui ubique est, amando venitur, non navigando.* Saint Grégoire de Nysse, consulté par un solitaire de Cappadoce sur le pèlerinage de Jérusalem qu'il venait de faire sur l'ordre d'un concile, désapprouve, dans sa lettre intitulée *de iis qui adeunt Jerosolyma* (2),

dam ecclesiarum prælati facere non verentur, et claves Ecclesiæ contemnuntur et pœnitentialis satisfactio enervatur ; decernimus ut cum dedicatur basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno solo, sive a pluribus episcopis dedicetur, ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de injunctis pœnitentiis indulta remissio non excedat. Hunc quoque dierum numerum indulgentiarum litteras præcipimus moderari quæ pro quibuslibet causis aliquoties conceduntur ; cum Romanus Pontifex qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consueverit observare. » Cap. 62.

(1) *Histoire des croisades*, livre I et éclaircissement II°, *passim*.

(2) « Ubi ad regni cœlorum hæreditatem consequendam vocat Dominus benedictos, profectionem in Jerosolyma inter recte facta, quæ eo dirigant, non enumeravit : ubi beatudinem annuntiat, tale

les personnes qui, ayant renoncé au monde et embrassé la perfection chrétienne, entreprennent ces sortes de voyages. Premièrement, dit-il, il n'y a aucune obligation de le faire puisque Notre Seigneur n'a rien ordonné sur ce point ; ensuite il y a du danger dans ces voyages pour ceux qui se proposent la vie parfaite, et qui au lieu de la solitude et de la séparation du monde rencontreraient à chaque pas la dissolution et la luxure. Conseillez donc à vos frères, dit-il en terminant, de sortir du corps pour aller au Seigneur plutôt que de sortir de Cappadoce pour aller en Palestine. Tel est le sentiment de saint Grégoire de Nysse sur les pèlerinages : il ne les blâme point en eux-mêmes, mais à cause des nombreux inconvénients qu'ils présentent. Au VIIIe siècle, saint Boniface écrit à l'archevêque de Cantorbéry, Cuthbert, au sujet des

studium, talemque operam non est complexus. Quod autem neque beatum efficit, neque ad regnum conducibile est, quare in eo studium et operam poni oporteat, qui mentem habet, consideret. Atqui licet id opus utilitatis quid haberet, nec sic quidem honeste a perfectis studio dignum videri deberet. Quoniam autem id factum diligenter examinatum, animo detrimentum conciliat, iis qui vitæ accurate degendæ incumbunt, longo studio indignum est : imo maxime cavendum, ut nihil ab eo lædatur is qui secundum Deum vitam instituit agendam... Quid vero etiam plus habiturus est qui loca illa adit, quasi vero etiamnum Dominus corporaliter in locis illis degat, atque a nobis abierit ; aut veluti Sanctus Spiritus apud Jerosolymitanos abundet, ad nos autem transire non possit ?.... Deinde etiam si in locis Jerosolymitanis plus divinæ gratiæ inesset illic viventium peccatum non tam frequens et consuetum esset. Jam vero nullum est immunditiæ genus quod apud eos non perpetretur... nusquam tanta ad trucidandum promptitudo. » (Greg. Nyssenus. *ep.* 2.) « Non Jerosolymis fuisse, sed Jerosolymis bene vixisse laudandum est.... Ne quidquam fidei tuæ deesse putes quia Jerosolymam non vidisti : nec nos idcirco meliores æstimes, quod hujus loci habitaculo fruimur ; sed sive hic, sive alibi, æqualem te pro operibus tuis apud Dominum nostrum habere mercedem. » (Hieronym. *ep.* 58 *al.* 13. *ad Paulinum.*)

pèlerinages à la capitale du monde chrétien : Je ne puis vous taire ce qui déplaît ici à tous les serviteurs de Dieu : l'honnêteté et la pudeur de votre Église est décriée, et l'on y pourrait remédier si un concile et vos princes défendaient aux religieuses et aux femmes les voyages fréquents à Rome. La plupart y perdent leur intégrité, et il y a très peu de villes en Lombardie ou en France, dans lesquelles on ne trouve quelque Anglaise prostituée : c'est un scandale pour toute l'Église (1). Bède parle souvent de ces fréquents pèle-

(1) « Non taceo charitati vestræ, quia omnibus servis Dei, qui hic vel in Scriptura vel in timore Dei probatissimi esse videntur, displicet quod bonum et honestas et pudicitia vestræ Ecclesiæ illuditur; et aliquod levamentum turpitudinis esset si prohiberent synodus et principes vestri, mulieribus et velatis feminis illud iter et frequentiam quam ad Romanam civitatem veniendo et redeundo faciunt, quia magna ex parte pereunt, paucis remeantibus integris. Perpaucæ enim sunt civitates in Longobardia, vel in Francia, aut in Gallia, in qua non sit adultera vel meretrix generis Anglorum, quod scandalum est, et turpitudo totius Ecclesiæ vestræ » Ep. 63. (Migne, *Pat. lat.*, t. LXXIX, col. 768.) Afin d'éviter d'aussi graves inconvénients et pour rendre cependant cette dévotion accessible aux personnes qui ne pouvaient entreprendre le voyage de Terre Sainte, d'Italie ou d'Espagne, on établit les pèlerinages locaux plus faciles et moins dangereux pour les personnes et pour les mœurs. « Vous savez combien le moyen âge eut d'empressement et de dévotion pour visiter les saints lieux. L'Église applaudissait à la piété qui inspirait ces pénibles voyages et ces pèlerinages généreux. Cependant trop souvent elle s'aperçut que ses enfants rapportaient plus de vices que de vertus de ces lointaines excursions, et que les impressions chastes et chrétiennes de Jérusalem étaient effacées et détruites par les séductions de la route. Le peu de fruit des pèlerinages était devenu proverbial, *Sicut et qui peregrinantur raro sanctificantur,* a dit l'auteur de l'Imitation. Avec sa constante et tendre sollicitude de mère, l'Église s'efforça de procurer à ses enfants la même satisfaction à moins de frais et de travaux, comme aussi avec moins de périls. Chaque ville et village eut bientôt ses lieux saints où les dévots pèlerins purent prier sans quitter leur pays. Rome trouva dans son Colysée les stations des souffrances divines, le chemin de la Croix. Milan assista aux

rinages d'Angleterre à Rome; et saint Boniface lui-même consulté par l'abbesse Bugga ne l'en détourne pas tout-à-fait, mais il lui conseille d'attendre que les troubles causés en Italie par les menaces des Sarrasins soient apaisés (1).

Ce ne fut qu'au VIIIe siècle que les pèlerinages commencèrent à tenir lieu de satisfaction (2). De nombreux exemples prouvent que le pèlerinage de Jérusalem fut dès lors et surtout plus tard imposé au lieu de la pénitence canonique. Il n'était point de crime qui ne pût être expié par ce voyage et par des actes de dévotion au tombeau de Jésus-Christ.

Le voyage aux saints lieux était particulièrement ordonné en expiation à ceux qui avaient détourné les richesses de l'Église et aux infracteurs de la trève de Dieu. Les grands pécheurs étaient condamnés à quitter pour un temps leur pays et à mener une vie errante comme Caïn (3). Cette manière de faire pénitence s'accordait mieux avec le caractère actif et inquiet des peuples de l'Occident, et avec leurs habi-

mystères de la Passion sur le Mont Varalle, si souvent baigné des larmes du cardinal Borromée. Paris eut son Calvaire du Mont Valérien, vénéré depuis le douzième siècle et dont les rois eux-mêmes protégeaient la douce solitude. » Mgr Pie, *Discours prononcé à la suite de la consécration de l'église du petit séminaire de Saint-Chéron, près Chartres*, 3 nov. 1869.

(1) *Ep.* 20.

(2) Morin, *op. cit.* l. VII, c. 15.

(3) Cette pénitence vagabonde offrit bientôt de graves inconvénients que Charlemagne dut réprimer, par son capitulaire d'Aix-la-Chapelle, en 789. Le 77e article défend de souffrir certains vagabonds, nommés Mangons ou Cottions, qui couraient par le pays, nus et chargés de fers sous prétexte de pénitence. Il vaut mieux, ajoute le capitulaire, que s'ils ont commis quelque crime extraordinaire, ils demeurent en un lieu à travailler et servir, pour accomplir la pénitence qui leur sera imposée suivant les canons.

tudes de chasse et de guerre qui les entretenaient dans un continuel mouvement.

Une vieille relation, conservée par un moine de Redon, nous apprend qu'en 868 un seigneur puissant du duché de Bretagne, nommé Frotmond, meurtrier de son oncle et du plus jeune de ses frères, se présenta devant le roi de France et une assemblée d'évêques. Le monarque et les prélats, après l'avoir fait lier étroitement avec des chaînes de fer, lui ordonnèrent en expiation du sang qu'il avait versé de partir pour l'Orient et de parcourir les saints lieux, le front marqué de cendre et le corps couvert d'un cilice. Frotmond, accompagné de ses serviteurs et des complices de son crime, partit pour la Palestine. Après avoir séjourné quelque temps à Jérusalem, il traversa le désert, se rendit sur les bords du Nil, parcourut une partie de l'Afrique, alla jusqu'à Carthage et revint à Rome où le pape Benoît III lui conseilla de faire un nouveau pèlerinage pour achever sa pénitence et obtenir l'entière rémission de ses péchés. Frotmond revit une seconde fois la Palestine. De retour dans sa patrie, il fut accueilli comme un saint, s'enferma dans le monastère de Redon et mourut regretté des cénobites qu'il avait édifiés par le récit de ses pèlerinages.

Plusieurs années après la mort de Frotmond, Cencius, préfet de Rome, qui avait outragé le pape dans l'église de Sainte-Marie-Majeure, qui l'avait arraché aux autels et précipité dans un cachot, fut contraint, pour être absous de ce grand sacrilège, d'entreprendre également le pèlerinage de la Terre Sainte.

On doit convenir que ce mode de satisfaction n'était pas à beaucoup près un relâchement des peines canoniques. Les fatigues, les dangers d'un aussi long

voyage dans une terre ennemie où la mort la plus cruelle pouvait atteindre et atteignait même très souvent le pèlerin, étaient sans nul doute une bien réelle compensation des abstinences et des jeûnes qu'on devait subir dans sa propre patrie, alors qu'on était condamné à la pénitence publique.

Quand on ne pouvait effectuer ce pèlerinage d'outre-mer, on le remplaçait par des pèlerinages au tombeau des saints Apôtres, ou bien à saint Jacques de Compostelle en Espagne, à saint Martin de Tours en France, ou dans quelque autre lieu consacré.

Le pèlerinage de Jérusalem devint trés fréquent vers le XIe siècle. On rencontrait sur toutes les routes, non seulement quelques pèlerins isolés, mais des troupes composées de seigneurs, de guerriers, d'évêques, de moines, quelquefois même de hautes et nobles châtelaines, tous ayant à la main le bourdon et l'escarcelle, signes distinctifs du pieux pèlerin. Guillaume d'Aquitaine, fils de Guillaume Bras-de-Fer, se rendait ainsi à Jérusalem tous les deux ans ; Foulque-Néra, le fougueux comte d'Anjou, aussi énergique dans sa foi que dans ses violences, y fit plusieurs voyages ; on lui donna le surnom de *Palmier* à cause des palmes qu'il rapportait d'Orient. En 1026, le bienheureux Richard de Saint-Vanne partit à la tête de sept cents pèlerins ; ce fut Richard III, duc de Normandie, qui fit tous les frais de cette pieuse expédition. Les papes et les plus saints personnages encourageaient ces voyages. Les récits que les pèlerins faisaient à leur retour des maux qu'ils avaient soufferts de la part des Sarrasins, des insultes prodiguées par ces peuples à Jésus-Christ et à ses fidèles, de l'oppression sous laquelle gémissait l'église

de Jérusalem, propageaient dans les masses la haine des musulmans (1).

De là vinrent les croisades, car les croisés n'étaient que des pèlerins armés et assemblés en grandes troupes. Ces entreprises étaient devenues nécessaires. Il n'y avait point de prince chrétien assez puissant pour arrêter à lui seul les progrès des Mahométans, ennemis déclarés de tous ceux qui ne voulaient pas embrasser leur religion. Afin d'anéantir ce joug de l'Islam qui menaçait la vieille chrétienté, les Souverains Pontifes firent appel aux chrétiens, à tous ceux qui étaient chargés de crimes et de pénitences canoniques, et accordèrent l'Indulgence plénière, c'est-à-dire la rémission de toutes les peines canoniques à quiconque prendrait la croix et partirait pour la Terre Sainte. De tout temps, l'Église avait laissé à la discrétion des évêques de remettre quelque partie de la pénitence canonique, suivant la ferveur du pénitent et les autres circonstances ; mais on n'avait point vu jusqu'alors qu'en faveur d'une seule œuvre le pécheur fût déchargé de toutes les peines temporelles dont il pouvait être redevable à la justice de Dieu. Au concile de Clermont et dans diverses autres circonstances, Urbain II déclara que tous ceux qui prendraient la croix, étant pénitents, seraient dès lors absous de tous leurs péchés et dispensés des jeûnes et des autres œuvres pénales auxquels ils étaient obligés, et cela en considération des fatigues et des périls auxquels ils s'exposeraient en ce voyage. Quant à ceux qui mourraient en vraie pénitence pendant l'expédition, ils recevraient le pardon de leurs péchés et la récompense éternelle (2). S'adres-

(1) Cf. Guettée : *Histoire de l'Église de France*, livre II, §. 2.

(2) « Nos de misericordia Domini et beatorum apostolum Petri et Pauli auctoritate confisi, fidelibus christianis qu contra eos arma

sant aux évêques, il leur disait : « Vous, mes frères et coévêques, vous prêtres, mes frères dans le sacerdoce et les cohéritiers du Christ, annoncez la grande nouvelle à vos Églises, prêchez virilement de toute la puissance de vos lèvres sacrées le voyage à Jérusalem. A tous les pèlerins qui *se confesseront* de leurs péchés promettez sans crainte, au nom du Seigneur, le pardon de leurs fautes, sans autre pénitence que le saint voyage (1). »

Telle fut la première indulgence plénière accordée par un souverain pontife. Il faut se reporter au XIe siècle pour comprendre l'enthousiasme qui dut saisir les âmes à cette nouvelle (2). Les voleurs et les brigands eux-

susceperint et onus sibi hujus peregrinationis assumpserint, injunctas sibi pro suis delictis pœnitentias relaxamus ; qui autem ibi in vera pœnitentia decesserint, et peccatorum indulgentiam et fructum æternæ mercedis se non dubitent habituros. » (Guillaume de Tyr. *Histoire*, l. I. c. 15). « Providus Papa omnes qui congrue arma ferre poterant, ad bellum contra inimicos Dei excivit, et pœnitentes cunctos ex illa hora qua crucem Domini sumerent *ex auctoritate Dei ab omnibus peccatis suis absolvit et ab omni gravedine, quæ fit in jejuniis, aliisque macerationibus carnis, pie relaxavit.* » (Orderic Vital. *Histoire ecclésiastique*, l. IX, a. 1095).

(1) Quelques mois après le concile de Clermont, Urbain II écrivait aux fidèles de Bologne : « J'apprends avec joie la résolution formée par quelques-uns d'entre vous de partir pour l'expédition de Jérusalem. A tous ceux qui entreprendront le saint voyage, non par des motifs de cupidité humaine, mais uniquement pour le salut de leur âme et la délivrance de l'Église, sachez que par la miséricorde de Dieu tout-puissant et les prières de l'Église catholique, en vertu de notre autorité et de celle du concile de Clermont, nous avons accordé la remise entière de la pénitence, *après une confession vraie et parfaite de leurs péchés.* »

(2) « Mox ut Urbanus Papa hujusmodi planctum auribus christianorum eloquenter retulit, adjuvante gratia Dei, nimius amor peregrinandi innumeros invasit, et prædia sua vendere, et quæque habebant pro Christo relinquere persuasit. Divitibus et pauperibus, viris et mulieribus, monachis et clericis, urbanis et rusticis, in Jerusalem eundi, aut euntes adjuvandi inerat voluntas mirabilis.

mêmes quittaient leurs retraites, venaient en foule confesser leurs péchés et promettaient, en recevant la croix, d'aller les expier en Terre Sainte. Les seigneurs s'estimaient heureux de pouvoir se purifier de leurs crimes souvent nombreux en suivant leur passion dominante, celle de faire la guerre. Leur désir d'expiation et leur ardeur guerrière trouvaient leur satisfaction dans ces pèlerinages grandioses où la mort, d'après leurs idées, ne pouvait être qu'un martyre qui les conduirait au ciel (1).

« La voie de Dieu, car c'est ainsi que par antonomase on désignait l'expédition sainte, dit Guibert de Nogent (2), avait autant d'avocats que de gens qui en recevaient la nouvelle. Chacun sollicitait le concours

Mariti dilectas conjuges domi relinquere disponebant. Illæ vero gementes, relicta prole cum omnibus divitiis suis, in peregrinatione viros suos sequi valde cupiebant. Prædia vero, hactenus cara, vili pretio nunc vendebantur, et arma emebantur, quibus ultio divina super Allophilos exerceretur. Fures et piratæ aliique scelerosi tacti Spiritus Dei de profundo iniquitatis exurgebant, *reatus suos confitentes relinquebant, et pro culpis suis Deo satisfacientes, peregre pergebant.* » Orderic Vital. l. c. — Cf. Guillaume de Tyr, *Op. cit.* 48.

(1) Le pape Jean VIII, dans une lettre aux évêques de France, déclare que les victimes de la guerre sainte sont des martyrs et que leur sang répandu dans les combats porte avec lui la rémission des péchés. — Il est vrai, fait remarquer Fleury (*Hist. eccl.*, l. 64, n° 40), que tous les croisés n'étaient pas animés du même zèle. Quelques-uns s'engageaient par compagnie pour ne pas quitter leurs amis ; d'autres par honneur, pour n'être pas estimés poltrons ; les uns par légèreté, les autres par intérêt, pour éviter les poursuites de leurs créanciers. Plusieurs moines quittaient leur habit pour porter les armes, et quantité de femmes suivaient les croisés en habits d'hommes et s'abandonnaient à eux. Le concile de Clermont avait prévenu ces abus et refusé l'indulgence à ceux qui obéiraient à de tels mobiles : « Quicumque pro sola devotione, *non pro honoris vel pecuniæ adeptione*, ad liberandam Ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni pœnitentia reputetur » (Can. 2).

(2) *Gesta Dei per Francos*, l. II, c. III ; (*Patr. lat.*, CLVI, col. 704).

de ses parents, de ses voisins, de ses amis. Les comtes palatins en étaient encore à l'intention, les chevaliers de second ordre commençaient seulement à y réfléchir, quand déjà les multitudes populaires s'y portaient avec une ardeur irrésistible. Nul parmi les plus pauvres ne songeait à l'insuffisance de ses ressources pour un tel voyage. Chacun abandonnait sa maison, sa vigne, son champ héréditaire, les vendait à vil prix et partait en allégresse. Comment décrire les troupes d'enfants, de vierges timides, de vieillards des deux sexes, tremblant sous le poids des années, qui marchaient à la guerre sainte ? Ils n'avaient ni l'intention, ni la force de prendre part aux combats ; mais ils se promettaient le martyre sous le fer ou dans les prisons des Sarrasins. Vous, vaillants et forts, disaient-ils aux guerriers, vous portez le glaive ; pour nous, en nous associant aux souffrances de Jésus-Christ, nous conquerrons le ciel (1). Cet admirable dévouement n'était peut-être pas selon la science, ajoute le chroniqueur, mais il était vraiment méritoire aux yeux de Dieu. C'était un touchant spectacle de voir ces pauvres de Jésus-Christ ferrer leurs bœufs à la manière des chevaux, les atteler à un *birotum* (charrette à deux roues) sur lequel ils entassaient leurs minces bagages et leurs petits enfants. Ceux-ci, à tous les châteaux, à toutes les villes qu'ils apercevaient sur la route, tendaient leurs mains en demandant si ce n'était point encore cette Jérusalem vers laquelle on se dirigeait.

« La transformation morale opérée dans tout le royaume de France, continue Guibert de Nogent, ne

(1) *Bella canunt omnes, nec se pugnare fatentur,*
Martyrium spondent, gladiis vel colla daturos :
Vos juvenes, aiunt, manibus tractabitis enses,
At nos hic liceat Christum tolerando mereri.

fut ni moins rapide, ni moins extraordinaire que l'enthousiasme causé par le concile de Clermont et par les prédications de Pierre l'Ermite. Jusque-là, les provinces étaient ravagées par des guerres locales, le brigandage était partout : aucune route qui ne fût infestée de larrons et de pillards. On n'entendait parler que d'incendies, de violences et de rapines ; rien n'arrêtait la scélératesse vraiment sauvage de toutes les cupidités partout déchaînées et ne trouvant de répression nulle part. Soudain par un changement aussi unanime qu'inespéré, à la voix du pontife de Rome, tous se précipitant aux pieds des évêques et des prêtres demandaient qu'on leur imposât la croix. Ce fut comme un ouragan calmé par quelques gouttes de pluie. Nous en fûmes témoin ; l'ordre, la sécurité et la paix se rétablirent par une inspiration manifestement divine. Ce fut, à n'en point douter, l'œuvre du Christ lui-même. »

« La croisade ne fut pas seulement une guerre, ajoute M. l'abbé Darras (1) à qui nous avons emprunté les paroles de Guibert de Nogent, elle fut *le grand jubilé expiatoire* du moyen âge. Les princes qui y prirent part s'occupèrent de l'organiser au point de vue militaire ; mais ils n'avaient ni la volonté ni le droit de restreindre ou de limiter à leur gré le nombre des pèlerins qui allaient à Jérusalem « chercher, suivant l'expression de Guibert de Nogent, non la gloire des combats, mais la palme du martyre ; » qui se proposaient comme but d'ambition suprême, non de vaincre les ennemis du Christ, « mais de s'associer aux souffrances du Christ, » et d'expirer sans défense sous le glaive du Sarrasin « qui leur ouvrirait la porte du ciel. » Il peut sembler étrange aux fils dégénérés de

(1) *Histoire générale de l'Église*, tom. XXIII, p. 335, 338.

ces héros chrétiens, que leurs pères aient ainsi compté la conquête du ciel au nombre des plus enviables et des plus glorieuses. Mais, en conquérant le ciel, ces ancêtres leur ont montré comment l'amour de la patrie céleste apprend à sauver les patries de la terre... Les pèlerins de Jérusalem marchaient à la croisade pour la rédemption de leur âme, *pro redemptione animæ suæ*, dans le même sentiment qui, durant les trois siècles des persécutions primitives, faisait courir les chrétiens au martyre. »

Au siècle suivant (1123), Calixte II tint à Rome le neuvième concile œcuménique et le premier de Latran. Il y promulgua de nouveau les Indulgences déjà accordées par Urbain II à ceux qui feraient partie de la croisade. « Nous accordons la rémission de tous leurs péchés à tous les fidèles qui entreprendront le voyage de Jérusalem, et qui emploieront efficacement leur pouvoir pour délivrer les chrétiens de la tyrannie des infidèles. Nous prenons sous la protection de saint Pierre et du Siège apostolique leurs familles, leurs maisons et leurs biens (1). » Eugène III, Alexandre III, Grégoire VIII, Célestin III, Innocent IV, renouvelèrent les mêmes concessions. Aussi est-il incroyable le nombre de ceux qui prirent la croix, assurés que les fatigues et les dangers de ces expéditions leur tiendraient lieu de toute pénitence. « Il ne sembla pas juste de priver de ces grâces les femmes, les autres personnes que leur âge ou leur condition mettait hors d'état de porter les armes : aussi on leur communiqua l'Indulgence

(1) « Eis qui Hierosolymam proficiscuntur et ad christianam gentem defendendam et tyrannidem infidelium debellandam, efficaciter auxilium præbuerint, suorum peccatorum remissionem concedimus, et domos et familias atque omnia bona eorum in beati Petri et Romanæ Ecclesiæ protectione suscipimus. » Can. XI.

quand elles faisaient des aumônes pour subvenir aux frais de la guerre (1). »

Ceux qui, sans aller en Terre Sainte, combattaient cependant les Sarrasins en Afrique ou en Espagne, jouirent du même privilège. Au concile de Reims, en 1148, le pape Eugène III ordonne aux incendiaires, pour pénitence, de faire un an le service de Dieu à Jérusalem ou en Espagne : c'est ainsi qu'on nommait la croisade (2).

Les papes n'avaient pas seulement à combattre les Sarrasins. D'autres ennemis plus rapprochés et non moins redoutables menaçaient continuellement l'Église de Dieu. A plusieurs reprises, les Souverains Pontifes accordèrent des Indulgences à ceux qui prendraient les armes contre les hérétiques et les schismatiques. Le dernier canon du troisième concile de Latran, en 1179, anathématise les Albigeois et tous ceux qui leur donnent aide et protection ; il désire que leurs biens soient confisqués et qu'il soit permis aux seigneurs de les réduire en servitude ; il défend, s'ils meurent dans l'hérésie, d'offrir pour eux le saint sacrifice et de leur donner la sépulture chrétienne. Nous enjoignons, disent les pères du concile, à tous les fidèles, pour la rémission de leurs péchés, de s'opposer courageusement aux ravages de ces fanatiques et de défendre les chrétiens contre leurs violences. Quant à ceux qui mourront vraiment pénitents en leur faisant la guerre, ils ne doivent point douter qu'ils ne reçoivent le pardon de leurs péchés et la récompense éternelle. Nous remettons aussi, à tous ceux qui prendront les armes contre eux, deux années de leur pénitence,

(1) Fleury, *Mœurs des chrétiens*, c. 64.

(2) « Pœnitentia ei detur ut in Hierosolymis aut in Hispania in servitio Dei per annum permaneat. » Can. XV.

laissant à la discrétion des évêques de leur accorder selon leur travail une plus grande Indulgence ; et cependant nous les recevons sous la protection de l'Église, comme ceux qui visitent le Saint Sépulcre (1).

Dans les siècles suivants qui appartiennent à la troisième période de l'histoire des Indulgences, pareilles concessions furent accordées à ceux qui combattraient les Stadinghs, hérétiques livrés au culte du démon et à toutes les abominations reprochées aux Manichéens. A diverses reprises, des croisades furent prêchées contre des hérétiques tels que les Wicleffistes, les Hussites ; contre des usurpateurs tels que Frédéric II, Encelin, chef des Gibelins qui s'était emparé de la Lombardie, Mainfroi, usurpateur du royaume de Sicile, les Colonne, Mathieu, vicomte de Milan, et ses fils, Ladislas, roi de Naples. Toujours les papes étaient sur la brèche, s'opposant de toute la puissance de leur autorité surnaturelle aux envahissements des ennemis de la religion et de l'Église qu'ils

(1) « Cunctis fidelibus, in remissionem omnium peccatorum injungimus, ut tantis cladibus se viriliter opponant, et contra eos armis populum christianum tueantur, confiscenturque eorum bona et liberum sit principibus hujusmodi homines subjicere servituti. Qui autem in vera pœnitentia ibi decesserint et peccatorum, indulgentiam et fructum mercedis æternæ se non dubitent percepturos. Nos etiam de misericordia Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli auctoritate confisi, fidelibus christianis qui contra eos arma susceperint, et ad episcoporum seu aliorum prælatorum consilium ad eos decertando expugnandos, biennium de pœnitentia injuncta relaxamus; aut si longiorem ibi moram habuerint, episcoporum discretioni quibus hujus rei cura fuerit injuncta, committimus ut ad eorum arbitrium, secundum modum laboris, major eis indulgentia tribuatur. Interim vero eos qui ardore fidei ad eos expugnandum, laborem justum assumpserint, sicut eos qui sepulchrum dominicum visitant, sub Ecclesiæ defensione suscipimus ; et ab universis inquietationibus, tam in rebus quam in personis, statuimus manere securos. » Can. XXVII.

frappaient du glaive de l'excommunication et contre lesquels par la prière, par le commandement, par l'Indulgence et les autres grâces spirituelles, ils soulevaient la chrétienté tout entière.

Les faits que nous avons cités ne sont pas les seuls témoignages que l'histoire présente en faveur de l'usage fréquent des Indulgences au moyen âge. Nous aurions pu en rapporter une foule d'autres, qui auraient également prouvé la généreuse libéralité des Souverains Pontifes et l'empressement des fidèles à profiter de pareilles grâces. Ce que nous avons dit suffit à notre démonstration.

Les commutations et les rachats que nous avons décrits étaient de véritables Indulgences. L'Église, dans ses conciles généraux ou particuliers, usant du pouvoir de pardonner qu'elle avait reçu de son divin fondateur, substituait aux pénitences canoniques d'autres œuvres moins rigoureuses, telles que l'aumône, des prières vocales, l'assistance à la sainte Messe, les flagellations, etc. Dans l'intention de l'Église, ces œuvres étaient imposées dans le même but que les pénitences canoniques et destinées à remettre les peines dues au péché. Elles devaient donc satisfaire réellement à la justice divine et éteindre la dette du pécheur. D'autre part, cependant, diminuer la pénitence, c'était diminuer les mérites personnels du pécheur dans son accomplissement. Ceux-ci devenaient par suite insuffisants à obtenir une satisfaction complète. Afin de suppléer à cette insuffisance, l'Église recourait au trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints et offrait à Dieu ces satisfactions surabondantes au nom et en faveur du pénitent. C'eût été trahir les intérêts les plus sacrés des fidèles et tromper leur confiance, que leur permettre et leur

conseiller ces commutations sans rétablir auparavant, par le moyen du trésor de l'Église, l'équivalence entre les œuvres de rachat et les pénitences canoniques. Cette offrande des satisfactions de Jésus-Christ et des saints, cette absolution des peines canoniques et des autres peines dues à Dieu, n'était-ce pas une très réelle Indulgence ?

N'était-ce pas également une Indulgence que cette faveur accordée aux croisés et à tous ceux qui portaient les armes contre les ennemis du Saint Siège ? Ici, il est vrai, on substituait aux peines canoniques des œuvres souvent plus pénibles et par conséquent plus méritoires. Il semble donc que, dans ce cas, les pénitents satisfaisaient à la justice divine par eux-mêmes, et que les mérites innombrables nécessairement acquis par les dangers et les fatigues multipliés de ces expéditions devaient compenser largement toutes les peines dues à Dieu. Mais tous les croisés n'éprouvaient pas de telles fatigues, tous ne couraient pas ces dangers : beaucoup mouraient peu après avoir pris la croix et avant d'avoir encore rien souffert. Ceux-là cependant recevaient la rémission de tous leurs péchés. « Tous ceux qui, pour l'amour de Dieu, entreprendront les travaux de cette guerre avec un cœur pénitent et pour expier leurs fautes, recevront une entière rémission de leurs péchés et la vie éternelle. » Telles étaient les promesses des Souverains Pontifes. Il suffisait pour en bénéficier d'arborer la croix sur sa poitrine et de s'engager à partir pour les lieux saints. Ceux qui, à leur lit de mort, promettaient de prendre part à la croisade si Dieu leur rendait la santé, avaient droit aux faveurs spirituelles accordées à tous les croisés. Après une confession vraie et parfaite de leurs péchés, ils recevaient le pardon de leurs fautes sans autre

pénitence canonique que le saint voyage, et s'ils ne pouvaient l'exécuter, la promesse de l'entreprendre suffisait. Ces faveurs de pardon et d'absolution de toutes les peines que les lois ecclésiastiques auraient pu infliger, étaient donc, dans ce cas, une véritable indulgence.

Or, les mêmes faveurs étaient accordées à tous. Celui qui mourait prématurément, et celui qui ne succombait qu'après une rude traversée et de sanglantes batailles, recevaient du Souverain Pontife la même absolution, la même remise des péchés sur la terre, et au ciel, la possession immédiate du bonheur éternel, moyennant l'accomplissement de toute la pénitence sacramentelle qui, bien entendu, ne tombait pas sous l'absolution indulgentiaire. Ceux même qui souffraient beaucoup pour l'expiation de leurs péchés, avaient à effacer, la plupart du temps, la honte d'une longue série de crimes, de meurtres et de brigandages ; et une ou plusieurs années de la vie des camps et des dangers de la guerre n'étaient ni une trop grande réparation, ni une pénitence excessive de tant de forfaits. L'Église faisait acte de sagesse et de miséricordieuse prudence en leur accordant encore, après cette expiation et pour ces fautes, une Indulgence plénière, inutile peut-être pour plusieurs, salutaire certainement à plus d'un. Je n'en veux pour preuve que l'enthousiasme et l'empressement avec lequel tous prenaient la croix et partaient pour l'Orient, laissant les campagnes sans culture, les villes désertes, les femmes et les enfants presque sans protecteurs, persuadés qu'ils étaient que cette action leur tiendrait lieu de pénitence et les laverait entièrement de leurs crimes.

L'Indulgence plénière fut une innovation de la seconde période, ce ne fut pas la seule.

Bien que les évêques accordassent encore alors des Indulgences, on voit cependant l'affirmation de plus en plus nette de l'autorité singulière du Souverain Pontife sur ce point. La dépendance des évêques à l'égard du Pape paraît avec plus d'évidence. C'est ainsi que le quatrième concile de Latran pose des limites et une règle à leur pouvoir. Au Souverain Pontife, dit Morin (1), était réservée la concession des Indulgences plénières jusqu'alors inconnues ; les évêques ne remettaient guère plus du tiers des pénitences canoniques.

La concession des Indulgences sous une forme plus générale marqua un nouveau progrès de cette époque sur la précédente. La coutume d'accorder l'Indulgence à une seule personne en particulier disparaît insensiblement, et les papes publient *en termes généraux* des Indulgences pour *quiconque* accomplira telle ou telle œuvre, fera telle aumône, assistera à la dédicace de telle église, se rendra à tel pèlerinage. « *Quiconque* partira pour la délivrance de la sainte Église de Jérusalem, dit le Bienheureux Urbain II, ce voyage lui tiendra lieu de toute pénitence. » Le fait de prendre la croix suffisait pour gagner l'Indulgence. Il n'était nul besoin qu'un évêque ou qu'un prêtre intervînt pour concéder cette faveur.

Ce fut encore pendant la seconde période que les Indulgences, qui auparavant n'étaient accordées qu'en faveur des vivants, devinrent applicables aux dé-

(1) *Op. cit.* l. X. c. 20.

funts (1). Pascal I, (2), Jean VIII, Jean IX, appliquèrent par mode de suffrage des Indulgences aux âmes du Purgatoire (3). En 1118, Gélase II fit la dédicace de l'église métropolitaine de Gênes, et à cette occasion accorda une indulgence plénière à tous les défunts enterrés dans le cimetière de cette église et à tous ceux qui y recevraient la sépulture à l'avenir (4).

Enfin le caractère le plus saillant des Indulgences à cette époque, ce qui distingue surtout la seconde

(1) L'Indulgence applicable aux défunts diffère de l'Indulgence accordée aux vivants. Celle-ci est un acte de juridiction exercé par l'Église sur ses sujets, une absolution accordée par le Souverain Pontife ou par un évêque aux pécheurs soumis à leur autorité. Cette absolution pour être salutaire doit être accompagnée de l'offrande des satisfactions surabondantes du Christ, faite à Dieu pour suppléer à l'insuffisance des satisfactions personnelles du pécheur. Les défunts ne sont pas les sujets de l'Église, ils ne sont plus soumis à sa juridiction; l'Indulgence *pro defunctis* n'est donc pas une absolution (*absolutio*), mais seulement cette offrande (*solutio*) dont nous venons de parler, et par laquelle l'Église puise dans son trésor et présente à Dieu des richesses spirituelles suffisantes pour délivrer ces âmes. De son côté, Dieu accepte cette offrande dans la mesure qu'il lui plaît, et l'applique quand et comme il veut à la personne que l'Église, ou que le fidèle, avec l'autorisation de l'Église, désigne dans ses suffrages.

(2) Bellarmin (*de Indulgentiis*, l. 1. c. 14, n° 2) attribue à ce pape, qui régna à partir de l'année 817, l'Indulgence plénière « quæ habetur in ecclesia sanctæ Praxedis in introitu cappellæ S. Zenonis. »

(3) Cf. Mabillon, *præf. ad sæc. V Benedictinum.*

(4) « Dedit Indulgentiam plenariam « omnibus defunctis masculis et feminis qui mortui sunt in vera confessione et sunt sepulti in cæmeterio ejusdem ecclesiæ, et sepelientur usque ad finem sæculi. » (Perrone, *de Indulgentiis*, prop. IV, in nota.) On voit par là quelle est la science de L. Ranke, lorsqu'il ose écrire dans son *Histoire de la papauté* (trad. de l'allemand par M. J. R. Haiber, Paris, 1838, tom. I, l. 1, c. 2, § 2, p. 93): « C'étaient eux les Franciscains, qui entre autres vendaient les Indulgences auxquelles on donna une extension si extraordinaire. A cette époque, Alexandre VI *le premier déclara officiellement qu'il délivrait du Purgatoire.* »

période de la première, c'est que les Indulgences y étaient accordées, non plus sous la forme de rémission pure et simple de la peine canonique, mais sous la forme de commutation en œuvres égales ou supérieures, telles que les longs pèlerinages, les croisades, ou bien encore sous la forme de rédemption et de rachat, par des œuvres de moindre mérite, telles qu'aumônes, prières, flagellations.

C'était bien toujours la pénitence canonique, la peine due à l'Église, qui était directement remise et par elle la peine due à Dieu. Mais bientôt disparut la pénitence canonique, et avec elle finit la seconde période.

A. Faucieux.

HISTOIRE DES RELIGIONS

DE L'EXTRÊME-ORIENT

Premier Article

INTRODUCTION

Au milieu du prodigieux développement donné de nos jours à toutes les branches de la science, nous signalerons l'importance qui s'attache, depuis quelques années surtout, à l'histoire des Religions. Une des plus intéressantes par son objet, cette étude est aussi une des plus importantes par la multitude des documents qui s'accumulent, comme par la gravité de ses conclusions.

L'œuvre accomplie est déjà considérable. Tous les efforts, il est vrai, n'ont pas été également fructueux. Les systèmes les plus éphémères se sont multipliés, les hypothèses les plus contradictoires se sont fait jour, depuis le vieil evhémerisme jusqu'aux écoles modernes du soleil et de l'orage. Leurs ruines sont là pour nous apprendre à ne pas précipiter nos jugements. Cependant tout ce labeur n'a pas été sans résultat : il y a déjà un grand nombre de jalons posés et une somme de connaissances certaines acquise.

Les catholiques, comme il convenait, ont apporté leur part à l'œuvre commune. L'exemple et l'encouragement leur sont toujours venus de haut. Tout le monde sait avec quelle ardeur Léon XIII en particulier travaille à

la restauration des études. En même temps qu'il ouvrait toutes grandes, il y a quelques années à peine, les portes de la bibliothèque Vaticane aux savants du monde entier, sous ses auspices se fondait une école pratique d'histoire et de philologie semblable à notre École des Hautes Études (Academia di Conferenze Istorico-Giuridiche). Elle compte à son service des hommes éminents et une revue savante.

Cette impulsion partie du sommet devait se faire sentir au loin. Une plus grande part a été faite en effet aux sciences religieuses. Tout en laissant aux études bibliques la place qui leur convient, le cadre s'est élargi : des questions adjacentes se sont introduites. C'est pour satisfaire à ce besoin que l'Institut catholique de Paris a ajouté à ses chaires celle des Cultes non chrétiens. De nombreux et sérieux travaux ont déjà paru sur ces matières. Qu'il nous suffise de citer les livres si remarquables de M. l'abbé de Broglie, et les si intéressantes recherches de M. l'abbé Vigouroux, prêtre de la savante compagnie de Saint-Sulpice.

C'est pour répondre à ce même mouvement de l'opinion publique, quoique peut-être avec des intentions différentes, qu'une chaire de l'histoire des religions a été créée en 1879 au Collège de France. La Suisse nous avait déjà précédés dans cette voie. Dès 1877, la Hollande avait fondé quatre chaires semblables dans ses quatre facultés. Londres vit s'établir en 1878 ses Hibbert-Lectures où six fois par an, les savants du monde entier sont invités à venir communiquer le résultat de leurs études. La Belgique a cédé à l'entraînement général. Au moment où nous écrivons ces lignes un musée des religions s'élève à Paris ; il nous promet de nombreux et précieux documents. Tous les jours un certain nombre de revues savantes agitent devant le public

quelqu'un des problèmes si nombreux que soulève l'histoire des Religions.

Inutile de dissimuler la vérité. Le but poursuivi dans ces études n'est pas le même pour tous. Les uns sont inspirés par la haine du christianisme et espèrent y trouver des armes pour le combattre. D'autres, au contraire, et nous sommes du nombre, y cherchent l'apologie et la confirmation de leurs croyances. D'autres, enfin, prétendent y garder une neutralité absolue, une indifférence philosophique pour toute forme religieuse, indifférence que nous croyons bien difficile et dont nous nous déclarons incapables.

Quoi qu'il en soit du but et des intentions, faut-il redouter ce mouvement imprimé à l'étude des religions ? Faut-il nous plaindre de toutes ces innovations ? Nous en avons bien garde. Sans nous dissimuler les dangers que ces études peuvent avoir pour des esprits superficiels et mal préparés, nous sommes convaincus qu'il en sortira une démonstration palpable de la vérité du christianisme.

Deux écoles sont en présence : l'école évolutioniste ou rationaliste et l'école traditionaliste.

La première ne veut voir dans les religions que le produit de l'esprit humain, le développement d'un germe rudimentaire qui fait partie de la nature de l'homme. Il en serait de la religion comme des autres sciences : elle aurait commencé par des essais grossiers d'abord, mais qui, par la loi du perfectionnement, seraient arrivés à produire des religions supérieures. Nous reconnaissons que ce progrès peut être constaté quelquefois : il peut y avoir passage chez un peuple d'une forme religieuse inférieure à une forme supérieure ; mais il s'en faut que le fait soit constant et qu'on puisse en faire une loi. C'est le contraire qui est ordinairement vrai ; et de la

généralité des faits il est permis de conclure à l'existence d'une forme religieuse originelle et supérieure qui a été suvie de déformations nombreuses. Nous croyons que l'étude des documents, tels que nous les possédons, donne au système de l'évolution appliqué à la religion le démenti le plus formel.

L'école traditionaliste place à l'origine une religion révélée dont les autres n'ont été qu'une dégénérescence, une altération plus ou mois grossière jusqu'à la restauration chrétienne. Tout en reconnaissant qu'il faut souvent attribuer à l'unité de l'esprit humain les analogies si frappantes qui se trouvent dans les diverses formes religieuses, nous croyons qu'en effet ces ressemblances si extraordinaires ont ordinairement pour cause la communauté d'origine.

Cette théorie compte d'illustres défenseurs parmi lesquels un éminent homme d'État, M. Gladstone. Pour lui la révélation primitive comportait six points principaux : 1° l'existence et l'unité de Dieu : cette existence et cette unité se retrouvent, en effet, au fond de toutes les religions ; 2° ne Trinité divine, différemment expliquée, Trinité de temps, de facultés, de personnes, mais acceptée dans beaucoup de religions ; 3° l'attente d'un Rédempteur ; cette espérance a été presque générale. On sait que Confucius prétendait ne vouloir que rétablir la doctrine primitive et n'être que le précurseur d'un illustre personnage de l'Occident. Soixante-cinq ans avant notre ère, le roi Ming-ti envoya une flotte dans cette direction, mais elle ne rapporta que la statue de Bouddha ; 4° l'Incarnation, et une naissance miraculeuse du Rédempteur ; 5° une Providence veillant sur le monde et le conduisant à ses fins ; 6° enfin l'existence d'un être mauvais, tentateur de l'homme.

On comprend toute la différence que doit apporter

dans l'étude des religions, l'une ou l'autre de ces attitudes. Dans tous les cas, on ne saurait faire un pas sur ce terrain sans avoir préalablement discuté cette hypothèse de la révélation primitive. En agir autrement serait manquer aux règles d'une méthode vraiment scientifique. Nous affirmons la possibilité et l'existence de cette révélation. Nos adversaires avoueront que sur le premier point, du moins, le doute n'est pas possible. Il faut bien reconnaître, avec J.-J. Rousseau, qu'une fois Dieu admis il est difficile de lui refuser le droit de parler à ses créatures. Le second point est une question historique qu'il faut discuter. Or, les preuves qui démontrent l'existence de cette révélation nous paraissent incontestables ; nous supposons donc ici la question résolue.

Nous reconnaissons bien entendu à nos advesaires la liberté de ne pas accepter cette donnée, mais nous leur dénions absolument le droit de rejeter *a priori* la question elle-même, comme ils le font trop souvent.

Un des problèmes les plus difficiles de l'histoire des religions est d'expliquer les ressemblances si frappantes qui existent entre elles : miracles, prophéties, mêmes cerémonies du culte, identité des pratiques religieuses, vie souvent idéale du fondateur, et surtout croyances et traditions semblables. Plusieurs explications ont été données. Max Müller a cru pouvoir en rendre compte par l'identité de l'esprit humain. Pour lui la religion est un produit purement naturel. L'esprit de l'homme la crée comme l'abeille crée des rayons. Donc, mêmes causes, mêmes effets ; l'esprit humain étant le même partout, ses produits sont partout identiques.

Nous ne saurions accepter cette théorie. La religion ne nous semble pas d'abord un fait purement naturel, et il y a d'autres explications à ces ressemblances des diverses formes religieuses.

Il est certain qu'une fausse religion n'est qu'une contrefaçon d'une religion vraie, et doit avoir par conséquent des analogies avec elle. De plus, toute religion supposant des rapports entre l'homme et la divinité suppose aussi une source de sentiments semblables à exprimer : il n'est donc pas étonnant que l'homme ait souvent employé le même langage pour exprimer des pensées identiques. A ce point de vue seulement la théorie de Max Müller pourrait avoir un fond de vérité.

Cependant nous croyons qu'il y a une raison plus profonde à ces ressemblances religieuses. Il y a eu à l'origine une religion première qui est devenue le type de toutes les autres. Ce n'était pas sans doute le Christianisme développé, mais le Christianisme dans ce qu'il a d'essentiel : adoration d'un Dieu unique, rapports de pardon et de prières, souvenir d'une chûte et espoir d'une réparation, croyance à une vie future, et enfin rite primordial du sacrifice.

Lorsque les hommes se sont dispersés, ils ont emporté avec eux cette religion qui s'est peu à peu altérée par suite des passions et du temps. Quelque profonde cependant qu'ait été cette altération, des fragments de l'héritage antique se sont conservés : l'histoire en découvre tous les jours aux quatre coins du monde. De là ce phénomène des ressemblances religieuses, si extraordinaire d'abord et qui devient une confirmation et un critérium de la vérité.

Nous croyons que ce système quand il n'est ni trop exclusif, ni poussé trop loin, donne la clef du problème que nous cherchons à résoudre. Nous nous proposons d'en faire l'application au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera dans cette étude des religions de l'extrême Orient.

« L'Orient, dit avec raison la *Revue d'Alsace* (1863),

est l'immense laboratoire des doctrines ontologiques, théogoniques, cosmogoniques et métaphysiques. Tous les dogmes sur Dieu, sur l'union de Dieu avec l'homme, sur la destinée ultérieure de l'homme, comme sur son origine et sur celle du monde, sont issus de l'Orient. L'Occident et le Nouveau Monde n'ont fait que le copier avec plus ou moins d'exactitude et de bonheur. Toutes les théories métaphysiques dont la hardiesse et la nouveauté nous étonnent aujourd'hui, lorsqu'elles sont revêtues d'une livrée européenne, sont d'origine judaïque, persane, indienne ou chinoise. Si l'on examine les doctrines de la Judée, de l'Asie, de l'Inde et de la Chine, l'on y retrouve presque avec les mêmes formules, non seulement les systèmes des philosophes de la Grèce et de Rome, mais encore ceux des philosophes modernes, Descartes, Spinosa, Kant, Hégel, Schelling, Feuerbach; et l'on est embarrassé de dire si ces derniers sont des plagiaires, ou si l'esprit humain est destiné à décrire au bout d'un certain temps le même ordre d'idées. En tout cas l'Orient a pour lui le mérite de la priorité, de la continuité, et même, sous bien des rapports, de la clarté des formules. »

Par l'extrême Orient, dont nous nous occupons seulement ici, nous entendons principalement la Chine et le Japon. Nous y trouverons un groupe de religions des plus intéressants : taoïsme, confucianisme, bouddhisme, sintauisme. Nous commencerons par la première de ces formes religieuses ; elle compte, d'après quelques-uns, jusqu'à cent millions d'adhérents.

Le taoïsme est, il est vrai, une religion inférieure et dégénérée, mais elle reconnaît pour fondateur un philosophe d'une grande sagesse et elle repose sur un document de profonde philosophie. Le philosophe s'appelle Lao-tseu; il vivait au sixième siècle avant notre ère. Nous donne-

rons sa vie et sa légende. Le livre s'appelle le Tao-te King (*De la raison et de la vertu*) ; il est la bible d'une des trois religions qui se partagent la Chine. Nous donnerons une notice de ce livre et nous exposerons la doctrine qu'il contient ; puis nous chercherons les origines de cette doctrine après avoir sommairement exposé les ridicules superstitions de Tao-ssé.

Cette étude nous fournira, je l'espère, l'occasion d'explorer utilement un des coins les moins connus du vaste empire du Milieu.

PREMIÈRE PARTIE

LAO-TSEU ET LE TAOÏSME

« Le tao (1) a produit un, un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit toutes choses. »
TAO TE-KING, ch. 42.

CHAPITRE PREMIER

L'Histoire

On ne saurait élever le moindre doute sur l'existence de Lao-tseu. La légende, il est vrai, a dénaturé sa vie, son caractère, son œuvre. Elle a fait un thaumaturge de celui qui ne voulut être qu'un philosophe, un être surnaturel de celui qui ne fut qu'un sage ; mais il n'est pas impossible de dégager sa personnalité vraie du milieu de ces fables. Lao-tseu réduit aux proportions de l'humanité est suffisamment grand : ce serait assez pour sa gloire d'avoir écrit ce livre si extraordinaire, le Tao-te-

(1) Tao signifie la Raison suprême, la Voie, le Verbe.

King, *De la raison et de la vertu*, qui a tant exercé les savants et les penseurs, qu'il est parfois si difficile de comprendre, mais dont les enseignements sont si sublimes qu'il nous font demander, non sans fondement, si le philosophe n'a pas été instruit de la Révélation, et si ses écrits n'en renferment pas des échos nombreux et fidèles.

Au reste nous connaissons Lao-tseu plus que par des auteurs de légendes. Sa vie est racontée par un historien digne de foi, Ssé-ma-tsian, que nos missionnaires ont surnommé à bon droit l'Hérodote de la Chine. Beaucoup d'historiens modernes pourraient le prendre encore pour modèle quand il s'agit d'exactitude. Ssé-ma-tsian, qui vivait au premier siècle avant l'ère chrétienne, a inexorablement banni de son récit tout ce qui était fable ou légende. Il n'admet ni miracle, ni surnaturel ; d'ailleurs son héros n'y eut aucune prétention. Son récit est accepté comme authentique par les lettrés Chinois.

« Han-wou-ti, dit l'édition impériale du Ssé-ki, s'était laissé aveugler par les charlatans adonnés au culte des esprits, et considérait avec eux Lao-tseu comme un dieu. Lorsque Ssé-ma-tsian composa la biographie de Lao-tseu, il fit connaître le pays natal, le village, les fils et les petits-fils de ce philosophe, pour montrer que ce n'était qu'un homme comme les autres (1). Il ne le fait point voyager dans les nuages sur un dragon ailé ; il ne le peint pas comme un être surnaturel ; c'est pourquoi il dit que Lao-tseu était un sage qui aimait à vivre dans la retraite. Cet honorable historien s'est donné beaucoup de peine pour découvrir la vérité. Mais lorsqu'on voit l'auteur de la glose intitulée Tching-i citer des faits fabuleux et

(1) Lao-tseu eût un fils nommé Tsong qui devint général dans le royaume de Wei. Un de ses petits-fils, Kiai, fut ministre de Khiang, roi de Kiao-si, et s'établit avec sa famille dans le royaume de Thsi.

extravagants pour commenter la vie de Lao-tseu, on peut dire de lui qu'il est comme ces insectes éphémères de l'été qui sont incapables de parler de la neige et des frimas. » Ainsi parle Ssé-ma-tsian. Nous pouvons donc le suivre en toute sécurité. Or, voici substantiellement son récit.

Lao-tseu naquit au hameau de Khio-yin, dans le royaume de Thsou, qui correspond au district moderne de Yo, subdivision de la province de Ngan-Hoei, dans l'empire du Milieu. Son père était un cultivateur qui à soixante-dix ans épousa une femme de sa condition âgée de quarante ans. C'est en 604 avant J. C. que l'on place communément la naissance de leur fils. Ce dernier avait donc cinquante-quatre ans lorsque naquit son rival Confucius, et il fut pendant vingt-huit ans son contemporain, puisqu'il mourut octogénaire. Lao-tseu est encore désigné sous les noms de Lao-kiun et de Lao-tsée.

Nous n'avons aucun détail sur les premières années de sa vie. Nous savons seulement qu'il devint plus tard historiographe et conservateur de la Bibliothèque des Tcheou. C'est là un fait qui a son importance dans la question présente. Lao-tseu put dans cette charge se livrer tout entier à l'étude de la philosophie, et consulter les documents sans doute nombreux et importants qui étaient à sa disposition. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à l'époque où il vécut l'Asie orientale avait déjà vu plusieurs civilisations successives. Les bibliothèques devaient contenir de nombreux documents. C'est là que déposèrent leurs écrits les historiens qui accompagnèrent Mou-Wang dans son grand voyage occidental au mont Kou-en-lun (1). Il ne faut pas oublier non plus que la

(1) Mou-Wang (1001 avant J. C.) avança hors de ses états dans la direction du couchant et reçut les hommages d'une reine, Si-

cour des Tcheou fut longtemps dans la province occidentale du Chen-si. Tout permet donc de supposer que Lao-tseu vécut dans un de ces sanctuaires où se conservaient toutes les traditions de l'Orient et qui ne furent pas toujours étrangers à celles de l'Occident. Il y a, en effet, dans le livre de ce philosophe, des théories et des aperçus qui ont tant d'analogie avec certains de nos dogmes révélés, comme avec les doctrines de Pythagore et de Platon, qu'on ne peut guère douter qu'ils n'aient puisé les uns et les autres à une source plus ancienne et commune.

Une autre circonstance importante de la vie de Lao-tseu, sur laquelle nous avons d'ailleurs de plus nombreux détails, c'est la visite que lui fit Confucius. Elle est racontée par Ssé-ma-tsian et par les historiens les plus sérieux, et ne peut être révoquée en doute. Nous y voyons aux prises deux écoles qui ont subsisté jusqu'à nos jours. Lao-tseu est rationaliste. Peu importe ce que les autres ont fait ou pensé. L'homme doit suivre la raison : elle seule peut être le critérium du bien et du vrai. Admettre une vérité parce qu'elle est accréditée par la tradition, c'est s'exposer à admettre toutes les erreurs que le passé a pu accepter. C'est sur la raison surtout que s'appuient ses démonstrations. Confucius, au contraire, est traditionaliste. C'est aux anciens qu'il faut demander la règle d'agir. C'est la sagesse de nos

Wang Mou (mère du roi occidental) qui lui chanta ces vers : « De blanches nuées sont dans le ciel. On aperçoit la cime d'une montagne, le chemin pour y parvenir est très-long ; il y a dans l'intervalle des collines et des fleuves. Celui qui a un fils ne meurt pas, prenez femme et vous pourrez revenir dans vos états. » Le roi répondit : « Je retourne aux rivages orientaux. J'ai réglé les neuf tons de la musique ; les dix mille peuples sont régis avec égalité. Je vous contemple avec attention. Depuis trois ans je vous contemple attentif et plein de joie ; je vais retourner à mon désert. »

pères qu'il faut étudier : nos vertus doivent être calquées sur les leurs. Nous n'avons pas à nous demander comment il faut agir, mais comment ont agi les saints et les sages qui nous ont précédés. Pour savoir ce que nous devons croire, il suffit de savoir ce qu'ils ont cru. « Je ne naquis point doué de la science, dit Confucius dans ses entretiens philosophiques, (ch. VII, § 19) ; je suis un homme qui aime les anciens et qui a fait tous ses efforts pour acquérir leurs connaissances. » Telle était la divergence qui séparait ces deux philosophes. Elle tenait peut-être autant à la diversité de leur esprit qu'à leur éducation.

Cette entrevue de Lao-tseu et de Confucius ne manque pas d'intérêt. Le premier s'y montre plein de hauteur et de rudesse. Confucius y paraît au contraire plein d'urbanité : il sait admirer la sagesse de son rival sous la rude écorce qui l'enveloppe. Voici, au reste, le détail de cette visite mémorable.

Lao-tseu, d'après ce que nous avons dit, était déjà avancé en âge. Confucius, jeune encore, aspirait à la gloire et avait accepté pour règle de conduite les maximes et les exemples des anciens. C'est contre ce principe et cette ambition que s'élève Lao-tseu. « Ces hommes dont vous parlez, lui dit-il, ne sont plus depuis longtemps ; leurs os sont tombés en poussière et il ne reste plus d'eux que de vaines maximes. Le sage doit suivre le temps et s'accomoder aux circonstances, en profiter si elles sont favorables, céder à l'orage dans le cas contraire. On cache avec soin un trésor qu'on a découvert et l'on n'en fait rien paraître (1). De même la solide vertu du sage consiste à dissimuler sa sagesse (à pa-

(1) Les taches du tigre et du léopard, disait Lao-seu à Yang-tseu, sont ce qui les expose aux flèches du chasseur.

raître comme un insensé). Éloignez de vous cet extérieur orgueilleux, ces prétentions excessives, ces projets qui ne sauraient vous mener à rien. Voilà l'avertissement que je puis vous donner, faites en votre profit. »

La leçon était rude. Elle ne changea sans doute pas beaucoup l'opinion de Confucius, mais il demeura surpris et émerveillé de l'attitude et des paroles du sage. Il s'en exprimait à ses disciples en ses termes : « Je ne suis pas étonné de voir les oiseaux voler, les poissons nager, les quadrupèdes courir. Je sais qu'on prend les poissons dans les nasses, les quadrupèdes dans les filets, et qu'on perce les oiseaux à coups de flèches. Quant au dragon, j'ignore comment il peut être porté par les vents et les nuages et s'élever jusqu'au ciel. J'ai vu aujourd'hui Lao-tseu et il est pareil au dragon (1). »

Tchoang-tseu, (livre III), a amplifié de la manière suivante la réponse de Confucius :

« Confucius étant revenu de chez Lao-tseu passa trois jours sans parler; après ce long silence il s'expliqua en ces termes à son disciple Tseu-Kong : Quand je vois un homme se servir de sa pensée pour m'échapper comme l'oiseau qui vole, je dispose la mienne comme un arc armé de sa flèche pour le percer, je ne manque jamais de l'atteindre et de me rendre maître de lui. Lorsqu'un homme se sert de sa pensée pour m'échapper comme un cerf agile, je dispose la mienne comme un chien courant pour le poursuivre, je ne manque jamais de le saisir et de l'abattre. Lorsque un homme se sert de sa pensée pour m'échapper comme le poisson de l'abîme, je dispose la mienne comme l'hameçon du pêcheur, je ne manque jamais de le prendre et

(1) Le dragon est, dans la mythologie chinoise, un animal merveilleux, emblème des génies célestes.

de le faire tomber en mon pouvoir. Quant au dragon qui s'élève sur les nuages et vogue dans l'éther, je ne puis le poursuivre. Aujourd'hui j'ai vu Lao-tseu, il est comme le dragon ! A sa voix, ma bouche est restée béante et je n'ai pu la fermer, ma langue est sortie à force de stupeur et je n'ai pas eu la force de la retirer, mon âme a été plongée dans le trouble et elle n'a pu reprendre son premier calme. »

Il ne semblerait pas cependant que l'admiration de Confucius pour son rival eût toujours été si enthousiaste, à en juger du moins par l'allusion suivante que nous trouvons dans ses écrits, à l'adresse de Lao-tseu : « L'homme, dit-il, né dans ce siècle et soumis aux lois de ce siècle, qui retourne à la voie de l'antiquité, doit s'attendre à éprouver de grands maux (1). » Il y avait là un blâme et une prédiction qui s'est réalisée.

Lao-tseu n'avait pas ménagé la vérité à son adversaire. Il serait étonnant qu'il n'eût pas consigné dans son livre, quelque critique à l'adresse de Confucius et de ses disciples. Il est possible de la lire, en effet, entre les lignes du chapitre 41, un des plus remarquables, qui a été traduit pour la première fois par le P. Couplet.

Lao-tseu distingue les différentes manières dont est acceptée par les philosophes la doctrine du tao. Les plus anciens la vénéraient et y conformaient leur vie. Parmi ceux qui vécurent après, les uns la tournèrent en dérision, les autres la tinrent comme problématique. C'est à cette dernière catégorie qu'appartenait Confucius. Désespérant d'arriver à la certitude, il évitait de s'expliquer

(1) Lao-tseu voulait ramener les hommes à la simplicité primitive. La civilisation, comme plus tard à J.-J. Rousseau, lui semblait la source de tous les maux.

sur ces points difficiles; il acceptait la raison et la vertu, mais il ne croyait pas possible d'en sonder les fondements. Lao-tseu, au contraire, ne croit pas au-dessus des forces de l'homme d'aborder ces problèmes ardus. Il s'élève jusqu'à la raison primordiale qui lui apparaît la racine de toute vérité et de toute justice.

« Quand les lettrés supérieurs ont entendu parler du tao, ils le pratiquent avec zèle.

« Quand les lettrés du second ordre ont entendu parler du tao, tantôt ils le conservent, tantôt ils le perdent.

« Quand les lettrés inférieurs ont entendu parler du tao, ils le tournent en dérision.... » (Chap. 41.)

Quoi qu'il en soit de ces allusions réciproques, l'hostilité des deux philosophes fut constante. Cette entrevue a été le sujet de longs commentaires de la part des écrivains chinois.

La morale pour Lao-tseu ne consiste pas en de vaines formules ; elle est gravée dans le cœur de l'homme. Le bien ne se codifie point, comme tenta de le faire Confucius : il est indépendant des conventions et des étiquettes sociales. On n'apprend point la vertu; pour la posséder il suffit de rendre son cœur digne d'elle. Rendre l'homme bon, c'est le rappeler aux purs instincts de son origine. La tradition nous a conservé le souvenir d'un âge d'or à l'aurore de l'humanité; or, si les hommes de la première antiquité étaient si vertueux, c'est parce qu'ils se contentaient de suivre la droite raison et la simple nature. Telle est la théorie de Lao-tseu en opposition avec celle de Confucius.

Pour mieux faire connaître l'aspect de ces deux hommes et des deux écoles qu'ils personnifient, il suffira d'ajouter l'extrait suivant du dialogue entre Confucius, Lao-tseu et Yang-tseu, composé avec les fragments du philosophe Tchoang-tseu.

Lao-tseu, voyant Confucius occupé à lire, lui demanda ce qu'il lisait. — Le Y-King, répondit Confucius. Les saints hommes de l'antiquité le lisaient aussi.

Lao-tseu. — Ils pouvaient le lire; mais vous, dans quel but le lisez-vous? Quel est le fond de ce livre?

Confucius. — Il se résume dans l'humanité et la justice.

Lao-tseu. — La justice et l'humanité ne sont plus qu'un vain mot. Elles ne servent qu'à masquer la cruauté et troublent le cœur des hommes. Jamais le désordre ne fut plus grand. Cependant la colombe ne se baigne pas tous les jours pour être blanche; le corbeau ne se teint pas tous les jours pour être noir; le ciel est naturellement élevé, la terre naturellement épaisse; le soleil et la lune brillent naturellement; les astres et les étoiles sont naturellement rangés à leurs places; les plantes et les arbres sont naturellement classés suivant leurs espèces. Ainsi donc, Docteur, si vous cultivez le tao, si vous vous élancez vers lui de toute votre âme, vous y arriverez de vous-même. A quoi bon l'humanité et la justice? Vous ressemblez à un homme qui battrait son tambour pour chercher une brebis égarée. Maître, vous troublez la nature de l'homme..... Possédez-vous le tao? ajouta Lao-tseu.

Confucius. — Je le cherche depuis vingt ans et ne puis le trouver.

Lao-tseu. — Si le tao pouvait être offert aux hommes il n'y aurait personne qui ne voulut l'offrir à son Prince; s'il pouvait être présenté aux hommes, il n'y aurait personne qui ne voulût le transmettre à ses enfants. Pourquoi donc ne pouvez-vous pas l'acquérir? C'est que vous êtes incapable de lui donner asile au fond de votre cœur.

Confucius. — J'ai mis en ordre le livre des vers, les annales impériales, le rituel, le traité de la musique, le

livre des transformations, et j'ai composé la chronique du royaume de Lou, j'ai lu les maximes des anciens rois, j'ai mis en lumière les belles actions des sages, et personne n'a daigné m'employer. Il est bien difficile, je le vois, de persuader les hommes.

Lao-tseu. — Les six arts libéraux sont un vieil héritage des anciens rois ; ce dont vous vous occupez ne repose que sur des exemples surannés, et vous ne faites autre chose que de vous traîner sur les traces du passé, sans rien produire de nouveau. »

Les deux philosophes se séparèrent pour ne plus se revoir. Partis de principes opposés, leurs destinées furent aussi différentes. La métaphysique de Lao-tseu trouva des admirateurs dans les écoles des philosophes, mais fut sans influence sur le peuple. La philosophie de Confucius, au contraire, essentiellement pratique, quoique sans grande élévation, exerça sur les masses un empire prépondérant : la Chine lui doit en grande partie sa puissance et sa grandeur.

Cependant le séjour d'une cour ne devait guère être du goût de Lao-tseu; ce fut peut-être même le séjour de cette cour qui donna à ses idées le tour misanthrope qui y domine. Son plus vif désir était de vivre inconnu. Son rêve était de se livrer dans la solitude à l'étude de la raison et de la vertu, et d'aller s'instruire dans la sagesse des autres nations. Il prit la résolution de quitter ce milieu trop bruyant. D'autres considérations contribuèrent peut-être aussi à cette détermination. La puissance des Tcheou était vacillante ; il prévoyait les malheurs qui allaient l'atteindre ; il voulut se soustraire à la catastrophe. Rien d'ailleurs de plus naturel chez un philosophe que le désir d'aller consulter les sages des autres nations, et de connaître les solutions qu'ils avaient données aux problèmes qui depuis tant de siècles tourmentaient l'esprit

hùmain. Lao-tseu quitta donc la cour et partit pour un lointain voyage à l'Occident, sans qu'il nous soit possible de dire dans quelle direction il dirigea ses pas. Mais, arrivé à la frontière, il y fut arrêté par le garde du passage nommé Yun-hi, qui s'occupait aussi de l'étude de la sagesse. Émerveillé des entretiens du philosophe, il essaya, mais inutilement, de le retenir. Avant de le laisser partir, il lui imposa de composer un livre qui contiendrait sa sublime philosophie. C'est alors que Lao-tseu composa le Tao-te-King, le livre *de la raison et de la vertu*. Cet ouvrage accompli, dit la tradition, il monta sur son bœuf noir, s'enfonça dans le désert et on ne le revit plus.

Nous devons ajouter que la réalité de ce voyage n'est pas également acceptée par tous. Plusieurs historiens le nient. Parmi eux se trouve Stanislas Julien, un de nos sinologues les plus distingués dont on ne saurait méconnaître la compétence. Il a fouillé, nous dit-il, à la Bibliothèque Nationale, tous les documents originaux, encyclopédies littéraires, recueils des vingt-quatre historiens officiels de la Chine, et il n'a trouvé d'autres sources à cette histoire que la légende fabuleuse de Lao-tseu, composée par Ko-Hong, presque dix siècles après sa mort (350 de notre ère), légende qui fait partie de son histoire mythologique des dieux et des immortels.

Quelque grande que soit l'autorité de ce sinologue, nous ne croyons pas devoir partager son opinion. On comprend, d'autre part, tout l'intérêt qui s'attache à ce point de la vie de Lao-tseu. Il touche à l'importante question des relations qui ont eu lieu dans les temps anciens entre l'Orient et l'Occident. A mesure que les documents se multiplient, ces rapports s'accusent plus nombreux. Tout semble indiquer qu'il y a eu au centre

de l'Asie une civilisation antique, l'origine de toutes les autres, dont chaque peuple en se dispersant a emporté un lambeau.

Parmi ceux qui acceptent la réalité du voyage de Lao-tseu, il faut citer en première ligne Abel Rémusat (1). Tout le monde connait sa compétence en cette matière. Il ne saurait y avoir de doute, dit-il, sur ce point : toutes les traditions y coincident. Sans doute, ajoute-t-il, il y a des différences, d'après les auteurs, sur les circonstances de ce voyage. Ssé-ma-trian le place à la fin de sa vie, après la composition du Tao-té-King, et ajoute qu'on ignore ce que son auteur devint après. D'autres placent à son retour de l'Occident la composition de son livre qui ne serait en quelque sorte que le résultat de son voyage. Quelques-uns prétendent qu'il faut entendre historiquement sa retraite au Kouen-lun (2), montagnes les plus élevées de l'Inde et du Thibet dont il est parlé dans ses biographies. Il en est qui le font arriver jusqu'à Balk, partie orientale de la Bactriane; il en est enfin qui le font aller plus loin, jusque dans ces pays où s'étendit depuis l'empire romain. Quoi qu'il en soit, ces divergences n'attaquent que les circonstances du voyage, mais elle prouvent à leur manière qu'on ne saurait nier le voyage lui-même. Abel Rémusat pousse ses conclusions plus loin encore. « Nous savons par un témoignage digne de foi, dit-il, qu'il (Lao-tseu) est venu dans la Bactriane, mais il n'est pas impossible qu'il ait poussé ses pas jusqu'en Judée et même en Grèce. Un chinois à Athènes offre une idée qui répugne à nos opinions, ou pour mieux dire à nos préjugés, sur les rapports des nations

(1) *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu*, 1820.

(2) En géographie, le Kouen-lun désigne les montagnes les plus élevées de la Chine du Thibet : en mythologie, il désigne le pôle nord.

anciennes. Je crois toutefois qu'on doit s'habituer à ces singularités ; non qu'on puisse démontrer que notre philosophe chinois ait effectivement pénétré jusque dans la Grèce, mais parce que rien n'assure qu'il n'y en soit pas venu d'autres vers la même époque, et que les Grecs n'en aient point confondu quelques-uns dans le nombre de ces Scythes et de ces Hyperboréens qui se faisaient remarquer par l'élégance de leurs mœurs, leur douceur et leur politesse. »

Après Abel Rémusat, G. Pauthier affirme la réalité de ce voyage : « La tradition, dit-il, est unanime pour attester que Lao-tseu voyagea à l'Occident de la Chine. C'est le premier voyage à l'étranger d'un philosophe mentionné dans l'histoire chinoise. Il fallait un motif à ce voyage. Ce ne pouvait être, dans celui qui le fit, que le désir qui conduisit à la même époque Pythagore dans l'Inde et deux siècles plus tard Platon en Égypte : l'amour de la sagesse, l'espoir de connaître des doctrines plus hautes, plus élevées (1). »

La même opinion est émise par le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (2). « De nombreuses traditions qui paraissent dériver de différentes sources, ne laissent guère de doute sur la réalité du voyage de Lao-tseu dans l'Asie occidentale. Selon l'historien Iloang-fou-mi qui vivait dans le troisième siècle de notre ère, Lao-tseu voyagea en Occident et visita les sages qui demeuraient dans le pays appelé depuis Ta-thsin, possession occidentale de l'Empire Romain. Dans une histoire chinoise du peuple de Khotan (partie actuelle de la petite Boukarie, où passait an-

(1) *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, G. Pauthier Paris 1831.

(2) Art. Lao-tseu.

ciennement la grande route commerciale entre la Perse et la Chine), il est dit qu'à cinq lis (une demi-lieue) à l'ouest de la ville de Khotan ou Guthian est un temple construit à l'endroit ou l'on raconte que Lao-tseu, ayant converti les habitants à sa doctrine, devint lui-même Bouddha. Dans une notice historique sur l'Inde, traduite du Chinois par M. Pauthier (1840), il est dit : le contenu des livres de Bouddha (Indien) s'accorde parfaitement avec le livre de Lao-tseu du royaume du Milieu ; or, Lao-tseu est considéré généralement comme étant sorti de la Chine à l'Occident par le passage nommé Kouan, et comme ayant traversé le Si-yuou, les contrées occidentales (par rapport à la Chine), pour aller dans le Thiau-tchu (l'Inde) instruire les barbares. »

Nous ajouterons enfin à ces autorités celle de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (1). « Lao-tseu, y est-il dit, à l'article relatif à ce philosophe, fit, chose assez rare, un voyage lointain dans les régions occidentales, à une époque de sa vie assez tardive. »

Il semble bien en effet qu'il soit impossible de nier ce voyage. La tradition est unanime à l'affirmer, et il n'y a d'ailleurs aucune impossibilité à ce qu'un philosophe chinois du VIe siècle av. J.-C. ait voyagé en Perse et en Syrie.

Ce qui est plus difficile à déterminer c'est l'époque de la composition du Tao te-King. Lao-tseu l'a-t-il écrit avant ou après son voyage ? On sent toute l'importance du problème. Ceux qui veulent voir dans sa philosophie un emprunt fait aux doctrines occidentales, placent la composition de son livre après son voyage. Cette opinion nous parait cependant la moins probable. Les témoignages que nous avons cités plus haut la combattent.

(1) Paris, 1881.

Lao-tseu après avoir composé son ouvrage partit pour les contrées occidentales et ne revint plus. Dans ce cas ce ne serait pas lui qui aurait emprunté aux autres ; au contraire, il aurait porté à l'Occident ses théories qui ont de si curieuses ressemblances avec celles de Pythagore et de Platon. L'opinion qui nous semble la plus probable et la plus propre à trancher toutes les difficultés, c'est de dire que Lao-tseu a puisé à ce fond commun de la révélation primitive que nous retrouvons partout, plus ou moins altéré, il est vrai, mais jamais complètement anéanti et qui semble s'être conservé aussi dans les vieilles religions de la Chine dont le Tao-te-King est peut être un écho. L'étude que nous ferons plus tard de ce livre confirmera, nous l'espérons, cette hypothèse.

On ne sait ni le lieu ni la date exacte de la mort de Lao-tseu ; on pense généralement qu'il mourut pendant son voyage occidental, sans rentrer en Chine. Cependant il y a dans la province du Chen-si actuel un tombeau érigé en son honneur. On lui éleva plus tard de nombreux temples.

Lao-tseu étant mort, dit le philosophe Tchouang-tseu, les hommes de Thsin assistèrent en pleurant à ses funérailles ; ils poussèrent trois cris et s'en allèrent en disant que la distinction du vrai et du faux, de la vérité et de l'erreur, n'était pas morte avec lui.

Z. Peisson.

LES CHAPITRES CATHEDRAUX DE FRANCE

NOTICES — COSTUMES — SCEAUX — ARMOIRIES

Deuxième article.

Aumusse. — Cet ornement, conservé de nos jours encore par un très petit nombre de chapitres, était anciennement fort en usage, et plus pour l'utilité que pour la parure. C'est le contraire aujourd'hui.

Comme son nom l'indique, l'*Aumusse* (et *Aumuce*) était destinée à couvrir la tête : *Almutia*, *Almutium*, du verbe *amicire* « couvrir. » Ainsi l'explique Bayf dans le *De re vestiaria*. Selon saint Isidore c'est *Armilauza* qu'il faut l'appeler ; et cela : *quasi in armis seu humeris clausa*. Si, avec quelques étymologistes, on fait dériver cette appellation du vieux mot *musser*, c'est toujours le sens de *cacher* qu'elle exprime ; tout comme on disait jadis *au mussant*, pour *au soleil couchant*. L'auteur de l'*Histoire de Tournay* la fait descendre de l'ancien mot teutonique *hoost* ou *ulde mutsen* qui veut dire « bonnet de tête, » qualification appliquée surtout à la coiffure des vieillards. Cet historien relate, en effet, l'article du testament de Raoul de Corsbout, par lequel ce doyen de Saint-Pierre-de-Louvain léguait, en 1380, deux aumusses vulgairement « appelées bonnets de peaux, *duo almutia dicta bonte-mutsen.* »

Cet habit était aussi commun aux moines, qui d'ordinaire le désignaient sous le nom de *Mafortes*. Le

pape Clément V, au concile de Vienne, leur accorda des aumusses de peaux de drap noir, au lieu de leurs cuculles ou capuces : *Almutia de panno nigro vel pellibus, caputionum loco* (1).

Tandis qu'au début cette partie du costume canonial, faite de peaux d'agneaux ou composée de drap doublé de fourrure et aussi d'étoffe de serge (2), était destinée à abriter la tête et les épaules contre les rigueurs du froid, on la fit dégénérer progressivement en habit de simple apparat, ou du moins de pur cérémonial. D'abord placé autour du cou, ce petit vêtement couvrit bientôt les reins. « Et quoy qu'au commencement tous les Chanoines, tant Reguliers que Seculiers, l'eussent assez courte et qui ne descendoit que jusqu'aux genoux, de la longueur qu'elles estoient quand on les avoit sur la teste, la coutume a néantmoins voulu depuis, qu'on ait agrandi les Aumusses lorsqu'on accourcissait les Surplis (3). » Mais comme ce vêtement incommodait pendant les chaleurs de l'été, on le rejeta peu à peu, en guise de manteau, sur les épaules. Puis des deux il ne fit que passer sur une, pour pendre sur le côté. Enfin, transformé en une longue bande de pelleterie parsemée de petit-gris, de langues ou queues d'hermine, on le reposa sur le bras (4). C'est sur le bras gauche qu'on le porte aujourd'hui (5).

(1) *Clémentines*, tit. X. — Au temps du P. Chaponel et de Du Molinet, dans le XVIIe siècle, les moines d'Allemagne, de Flandre et de France usaient encore de ce costume.

(2) Au *panno nigro* et aux *pellibus*, cités d'après les Clémentines, nous pouvons ajouter le *de pellis* et le *de pellibus agninis forratum* qui sont employés dans le De Vestiario génovefain pour désigner l'aumusse.

(3) Cf. *op. cit.* de Du Molinet, p. 17.

(4) Du Molinet dit avoir vu des portraits de chanoines remontant *à deux et trois cents ans*, d'après lesquels l'aumusse était déjà à cette époque portée sur une seule épaule.

(5) On connaît le fameux vers du *Lutrin* :

Déjà l'aumusse en main il marche vers l'église.

Jadis, en certaines églises, les prêtres portaient l'aumusse sur la tête lorsqu'ils se rendaient à l'autel pour offrir le saint sacrifice. Parfois aussi on concéda cette faveur aux nouveaux prêtres, le jour où ils célébraient leur première messe.

L'usage des habillements de tête n'est pas fort ancien dans le costume de chœur. La première apparition n'eut lieu qu'en 1242. A cette époque les religieux de l'église métropolitaine de Cantorbéry obtinrent du pape Innocent IV de se couvrir pendant l'office divin, parce que, y assistant jusque-là tête nue, ils avaient contracté de fâcheuses maladies.

Il est à peu près certain que, dès le début, ce vêtement était absolument noir. Quelques pierres tombales, notamment à Notre-Dame de Paris, représentent des chanoines dans leurs habits sacerdotaux, portant sur la tête l'aumusse en marbre noir encadrée dans la pierre. En outre, une bulle de Clément VII, dans la première moitié du XVIe siècle, autorisa les chanoines de Saint-Etienne-de-Châlons à changer leurs aumusses noires en grises.

Les laïques avaient fait usage de ce vêtement avant les ecclésiastiques, et ils continuèrent à en user pendant bien des siècles, en lui donnant des formes spéciales, en le composant d'étoffes, de fourrures, plus ou moins agrémentées. Les rois, les princes, les dignitaires séculiers et réguliers, prirent parfois l'aumusse comme un insigne. Ainsi le continuateur de Nangis et la Chronique de Flandres parlent de l'aumusse et de la barrette de Charles IV. Louis XI demanda au Pape de porter « Surplis et Aumusse. » L. de Laborde nous dit que c'était « une coiffure rembourrée, destinée à soutenir la couronne et à préserver la tête. » Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale

mentionne une aumusse qui devait être placée sous la grande couronne que le roi portait, et met en compte « trente-six sols pour l'avoir fait fourrer (1). » Châteaubriand a écrit : « Les rois de France ont perdu leur épitoge et leur aumusse. » Enfin un chroniqueur nous apprend que l'aumusse portée par une prieure dame « s'attachait devant le front à un fermoir d'or incrusté d'une ananchite. »

Comme le camail, la mozette et le chaperon ou capuce, l'aumusse fut réellement utile aux chanoines tant qu'ils ne portèrent point de bonnet. Mais déjà au temps de Clotaire on faisait usage d'un *palliolum*, comme le mentionne Fortunat, parlant de saint Germain évêque de Paris. Cette coiffure trop chaude et trop incommode fut bientôt mise de côté, et les vêtements antérieurs reprirent leur usage primitif. Néanmoins on trouve, dès le Xe siècle, des coiffures spéciales et distinctes des habits dont nous parlons. Ainsi l'*Histoire de Liège* rapporte que l'évêque Notgère voulant reprendre, en 980, le château de Chévremont ravi à son église, fit déguiser des soldats en clercs et en chanoines, « leur faisant porter ces Chappes et cacher leurs cheveux sous leurs Bonnets de laine, *laicalem comam pileis laneis celari jubet.* » Du Molinet confirme cette donnée par l'indication suivante. « La figure qui est sur le tombeau de Iean du Ermelin au Cloistre de Sainte-Geneviève, de l'an 1252, a le Capuce de sa Chappe abattu, et porte sur la teste un petit Bonnet en forme d'une Calotte, sinon qu'il est plus large en haut qu'en bas. La coutume vint par après de les faire encore plus amples, mais ronds et fort plats, presque en la mesme manière de ceux que portent

(1) *Comptes de l'argenterie des rois de France,* par Douët d'Arcq.

aujourd'huy les Novices des Iesuites, et on les appeloit des Barrettes, du mot latin *Birretum* (1). »

Le côté utile de l'aumusse a été remplacé effectivement par la barrette, qui du reste allait de pair déjà au temps du concile de Bâle, puisqu'il fut décrété, dans la XXIe session, que les chanoines devaient avoir, à l'église, la tête couverte de l'un ou l'autre de ces vêtements : *Canonici ecclesias ingrediantur almutias vel byreta tenentes in capite.* Au concile de Salzbourg, déjà cité et qui eut lieu en 1368, on décréta : *Ne intra vel extra ecclesiam incedant absque caputio capitis, birreto, capello, vel pileo.* En 1440, le concile de Frisingue interdisit de porter en public le bonnet sur la tête et le chaperon sur l'épaule : *Birretum capite superpositum cum caputio humeris imposito portare ipsis in publico deambulantibus prohibemus.* Lorsque dix ans plus tard l'empereur Frédéric III fut couronné à Rome, il fut fait, selon l'usage, chanoine de Latran par l'imposition de la cotta et de la barrette, *imponendo ei Cottam et Birretum.*

Cette barrette, d'abord de forme ronde et plate, prit une figure carrée dans le cours du XIVe siècle et peut-être même vers la fin du XIIIe. Elle était, dit le P. Du Molinet, d'un tissu de laine grossière et portait « quatre espèces de cornes qui paroissoient néanmoins fort peu au-dessus. » Des tapisseries, datant de 1540 et appartenant à l'abbaye Sainte-Geneviève de Paris, représentent également couverts de ces bonnets des chanoines, des présidents et des conseillers de Parlement.

Quant à la barrette, telle que nous la voyons aujourd'hui, et qui se compose de quatre quartiers en carton

(1) *Figure des habits,* etc., p. 21.

recouverts d'étoffe, elle remonte au XVIIe siècle. Elle est la coiffure propre et spéciale aux ecclésiastiques de tous les degrés de la hiérarchie. Elle est différenciée pour les chanoines, soit par la couleur de la doublure qui est généralement rouge, soit par des liserés violets ou ponceaux dessinant toutes ses arêtes, avec une houppe de soie de ces mêmes nuances.

Selon le concile d'Asti (1588) la barette doit être de couleur noire : *Birretum sit nigri coloris*, et se porte ainsi : *illudque non fronti vel alteri temporum descendens inclinatumque, sed capiti æqualiter impositum.* Les cardinaux l'ont rouge, les évêques violette (1). L'écrivain Sarnelli nous apprend que les chanoines d'Anvers l'avaient de la couleur épiscopale, « non pas comme une prérogative, mais pour se conformer à une ancienne tradition. » Actuellement fort peu de chapitres sont dotés de la barrette violette. C'est contre la règle que certains y portent quatre cornes, alors que la Congrégation des Rites (n° 4845) en interdit l'usage au chœur, même aux docteurs et maîtres en théologie.

« Si quelqu'un est curieux de sçavoir pourquoy il s'en trouve qui n'ont que trois cornes, comme en Italie, dit Du Molinet, qu'il lise un Traité fort docte qu'a fait un autheur de ce temps, *de Pileo*. Il y en remarquera deux raisons : la première naturelle, afin dit-il, que la corne qui rentre au-dedans, le soutenant, il ne soit pas sujet à s'enfoncer par le milieu ; l'autre est morale : car il veut que la disposition des cornes

(1) C'est une simple tolérance pour les évêques, qui eux aussi devraient la porter noire. Il y a quelques années seulement leur a été concédée la calotte *violette*, alors qu'elle devrait être aussi *nigri coloris*.

nous représente la Croix, que les clercs doivent porter pour suivre N. S. ; mais il adjoute que cette Croix est imparfaite, n'ayant que trois branches, afin de leur enseigner avec saint Paul qu'ils doivent achever en eux par la mortification ce qui manque à la Passion de celuy dont ils sont les principaux membres, *ut impleamus quæ desunt passionibus Christi* (1). »

Quant au symbolisme de l'aumusse, il nous est donné par saint Charles Borromée : *Canonicum dum humeris vel brachiis almutiam pelliceam imponit, eam cogitationem suscipere, in se restrictas ac plane mortuas esse opportere rerum mundanarum affectiones atque cupiditates, ut ejus rei significans est illa animalis intermortui pellis quam de more gestat.*

La Sacrée Congrégation des Rites a statué au sujet de ce vêtement qu'il ne peut être pris sans la permission du Saint Siège ; qu'on ne doit point le porter quand on est revêtu des ornements sacrés et qu'on fait usage du manteau et de la *Cappa magna* (2). Il est défendu de le déposer sur l'autel. On peut le mettre sur le corps d'un chanoine défunt. Quand le chapitre assiste en corps aux funérailles, les chanoines peuvent revêtir ce costume, mais non s'ils s'y rendent individuellement (3).

Pour compléter cette étude sur les diverses parties du costume canonial, nous devons ajouter que dans la plupart des chapitres il y a, sinon un vêtement distinct en raison des saisons d'été et d'hiver, du moins quelques modifications dans le tout ou en quelque partie. Ainsi la mozette est en drap ou en soie ; de même pour

(1) *Op. cit.*, p. 23.
(2) Du Molinet observe que primitivement, aussi bien que de son temps, on portait souvent l'aumusse sous la chape. (*Op. cit.*, p. 17).
(3) Gardellini, nos 1238, 2094, 2234, 2248, 2255, 2588.

la cappa, etc. — Le costume d'hiver se prend d'ordinaire aux premières vêpres de la Toussaint et se porte jusqu'aux Complies du Samedi-Saint ainsi qu'aux Matines de Pâques. Celui d'été est porté depuis ce dernier office jusqu'au premières vêpres de la Toussaint. — Quelques chapitres ont aussi deux sortes de costumes : l'un pour les solennités, qui est toujours plus somptueux ; l'autre plus simple pour la semaine, les fêtes ordinaires et les temps de pénitence ou de deuil.

Insignes et décorations capitulaires. — Chanoines honoraires.

En outre des habits de chœur dont nous venons de parler, et qui sont réellement les vêtements distinctifs des prêtres chanoines, il est des insignes sur lesquels nous n'avons pas à nous étendre, puisque nous les décrivons fidèlement pour chaque chapitre. La plupart des corps capitulaires ont été gratifiés, à diverses époques, de croix, de médailles, de décorations, d'emblèmes suspendus au cou et reposant sur la poitrine, ou adaptés à un des ornements extérieurs du costume choral. D'ordinaire ces insignes portent gravées la date à laquelle la concession en fut faite, et avec le portrait du Pontife qui les accorda, l'image du patron de l'église cathédrale ou du diocèse.

Nous devons noter ici que les chanoines *honoraires* ont, d'après le droit canon, l'usage intégral du costume adopté par le chapitre qui les a gratifiés de leur titre honorifique. Cependant dans certains diocèses — nous avons soin de l'indiquer, — il est des restrictions apportées à cette loi : tel insigne, telle fourrure ou couleur sont réservés spécialement aux chanoines

titulaires. Ailleurs les chanoines *honoraires* ne peuvent revêtir le costume qu'à la suite de l'évêque et dans les cérémonies auxquelles prend part le chapitre. Au reste, d'après les règles du droit, même les chanoines *titulaires* ne peuvent porter l'habit canonial que : 1° dans l'église cathédrale ; 2° là où les membres du chapitre se rendent capitulairement, ou en vertu, soit d'une députation canonique, soit d'une délégation régulière du chapitre ; 3° partout où ils assistent ou accompagnent l'évêque. L'usage contraire qui s'est établi dans le plus grand nombre des diocèses de France ne peut prévaloir contre les décrets de la Congrégation des Rites. Parmi les réponses de la Sacrée Congrégation à ce sujet, nous nous contentons de rapporter la suivante. « *Ad dubium an vi assertæ consuetudinis possit unusquisque canonicus singillatim uti Cappa et Mozeta tum extra metropolitanam, tum extra diœcesim?* Resp. : NEGATIVE » (16 avril 1861) (1). Après des réponses aussi formelles

(1) Cf. MUHLBAUER, v. *Canonic. habitus*. — Au reste la plupart des Statuts et Règlements capitulaires sont très formels à ce sujet et confirment les décisions romaines. Nous n'en rapporterons qu'une preuve. Dans les *Statuts Capitulaires* dressés par Mgr Doney, pour les chanoines de Montauban, l'article V est ainsi conçu : « Lorsque MM. les Chanoines *titulaires* seraient demandés par quelqu'un de MM. les Curés du diocèse pour prêcher dans son église, ou y présider à quelque cérémonie, ou que Mgr l'Evêque donnerait à l'un d'entre eux une commission ecclésiastique à remplir à l'église, il aura le droit de porter la Mozette, comme s'il était dans l'église cathédrale. Cette permission étant une *faveur spéciale* que nous accordons à MM. les Chanoines *titulaires*, MM. les Chanoines *honoraires* ne peuvent jamais s'en prévaloir, ni en user, même sur la permission expresse de MM. les Curés. » — Il ne faut pas oublier que, d'après les canonistes, le *canonicat honoraire* est « *nomen sine re* ; » un canonicat dans les nues, « *canonicatus in aëre* ; » une bulle de savon, « *nomenclatura vacua*, » appellation sans réalité. On peut consulter là-dessus les savantes annotations de Scarfantonius, dans le grand

faites en maintes circonstances, on exposa à la Congrégation que dès lors les chanoines honoraires *perpetuo suis insignibus privarentur*. Il fut répondu uniformément, et en 1820, et le 7 septembre 1850 : « *Juxta decreta, in propria ecclesia tantum.* » Tel avait été le décret général de la S. Congrégation du Concile, en date du 31 mai 1817, confirmé par Sa Sainteté, au mois de juin suivant. Le 12 novembre 1831, au n° 26 du *postulatum*, le 7 avril 1832, *ad 1m*, et le 23 mai 1846, *ad 1m et 9m*, mêmes réponses, mêmes confirmations de décisions antérieures.

Situation des Chapitres et rôle des Chanoines

L'importance, le rôle, l'extension, la composition des chapitres ont varié pour le moins autant que la forme, la couleur et les ornementations de leurs costumes choraux.

Quand les chanoines se furent affranchis de la vie commune, ils n'en continuèrent pas moins à former un corps qui jouissait de grands privilèges. Ils élisaient nos évêques avant le Concordat de François Ier, gouvernaient les diocèses pendant la vacance des sièges épiscopaux, et avaient une juridiction fort étendue et des assemblées indépendantes ; les registres capitulaires en font foi par la teneur des délibérations qui y sont consignées. Les avantages dont jouissaient soit les corps eux-mêmes, soit les individus, engagèrent parfois des laïques à se faire recevoir *chanoines*, sans entrer dans les ordres. Ainsi les rois de France étaient chanoines de Saint-Martin de Tours et de plusieurs autres églises, cathédrales ou collégiales. Dans nombre

ouvrage de Ceccoperius, qui traite longuement des chanoines et des chapitres.

de chapitres on exigeait des preuves de noblesse, entre autres dans celui de Saint-Jean de Lyon.

De même que la Révolution a enlevé aux chapitres leurs biens et leur juridiction, elle en a réduit prodigieusement le nombre ; et force a été de modifier leurs constitutions. Avant 1789 la France possédait *six cent-cinquante-sept* chapitres cathédraux ou collégiaux, composés de *onze mille huit cent-cinquante-trois* membres. Présentement les *dix-huit* métropoles et les *soixante-douze* cathédrales donnent un total de *quatre-vingt-dix* Chapitres et un effectif de *sept cent-neuf* chanoines *titulaires*. Si à ce chiffre nous ajoutons celui des chanoines *honoraires*, qui est illimité, nous avons un contingent d'environ *deux mille*.

L'Église attache tant d'importance à cette vénérable institution que, dans la célèbre Convention connue sous le nom de Concordat et signée à Paris le 15 juillet 1801, par les plénipotentiaires du Pape et du gouvernement français, la liberté laissée aux évêques d'établir un chapitre cathédral fut l'objet d'une clause spéciale. L'article XI est ainsi conçu : « Les évêques pourront avoir un Chapitre dans leur cathédrale et un séminaire pour leur diocèse, sans que le gouvernement s'oblige à les doter (1) ; *poterunt iidem episcopi habere unum capitulum in cathedrali ecclesia... sine dotationis obligatione ex parte gubernii.* »

La nécessité de pareils établissements ressort de la teneur des lettres apostoliques *Ecclesia Christi*, portant ratification du Concordat. Pie VII s'exprime ainsi : « Comme il est *nécessaire* d'assurer l'éducation des clercs, d'entourer l'évêque d'un conseil qui l'aide à

(1) Même les *Articles organiques*, frauduleusement ajoutés au Concordat, portent cette autorisation.

porter le fardeau de l'administration de son Église, nous n'avons pas omis de stipuler qu'il existerait dans chaque église cathédrale un chapitre, et dans chaque diocèse un séminaire, quoique le gouvernement ne s'astreigne pas à les doter. » Dans la bulle *Qui Christi Domini vices*, du 29 novembre 1801, le Pape donna l'ordre à son légat *a latere* de procéder à l'institution des chapitres... « *Mandamus* »; tel est l'ordre formel. Il confère à son légat les pouvoirs nécessaires et opportuns les plus étendus pour réaliser cette institution conformément aux canons.

Le cardinal-légat Caprara se mit à l'œuvre. Par décret du 9 avril 1802, est accordé à tous les archevêques et évêques le pouvoir d'ériger un chapitre dans leurs métropoles et cathédrales, et d'y établir le nombre de dignités et d'offices qu'ils jugeront convenable pour l'honneur et l'utilité de leurs églises, en se conformant aux prescriptions des conciles et des saints canons sur cette matière. L'état dans lequel se trouvait alors la France rendit impossible ce rétablissement immédiat. Par suite, le Pape Pie VII, dans la bulle sur la nouvelle délimitation des diocèses donnée au mois d'août 1817, et dont l'effet ne put être réalisé qu'en 1822, disait : « Conformément aux saints décrets du Concile de Trente, chaque métropole et chaque cathédrale devraient avoir un chapitre et un séminaire ; mais considérant que, d'après l'usage maintenant observé en France, le nombre des dignitaires et des chanoines n'est pas encore fixé, nous ne pouvons, quant à présent, rien statuer sur cet établissement ; nous commettons cette charge aux archevêques et évêques des sièges que nous venons d'établir, et nous leur ordonnons d'ériger aussitôt que faire se pourra, dans les formes canoniques, les susdits chapitre et séminaire, à la do-

tation desquels il est pourvu par l'article 8 de la susdite convention (du 11 juin 1817). »

Une loi du 14 mars 1804 renfermait cette clause : « A l'avenir on ne pourra être nommé Chanoine, sans avoir soutenu un exercice public et rapporté un certificat de capacité sur la morale, le dogme, l'histoire ecclésiastique, les maximes de l'Église gallicane et les règles de l'éloquence sacrée. » Cet article voulait suppléer en quelque chose à la loi du concours imposée par le droit canon à tous ceux qui aspiraient à une situation ou dignité ecclésiastique. Plus tard une ordonnance royale éleva encore le degré de capacité. Il était dit : « A dater du 1er janvier 1835 nul ne pourra être nommé dignitaire ou membre de Chapitre, s'il n'a obtenu le grade de licencié en théologie, ou s'il n'a rempli pendant 15 ans les fonctions de curé ou de desservant. »

Ainsi, peu à peu les corps capitulaires furent réorganisés sur les bases assignées dans le Concordat et les lois supplémentaires. Mais qu'il y eut loin de ces chapitres à ceux d'avant la Révolution ! Tandis que précédemment on comptait dans chaque cathédrale jusqu'à quatre-vingt membres comme à Laon, quarante-cinq comme à Soissons, etc., le nombre en fut réduit à ce qu'il est aujourd'hui, c'est à dire à *huit* ou *neuf* pour les églises cathédrales, et à *neuf* ou *dix* pour les métropoles. Seul le chapitre de Notre-Dame de Paris en a *quinze* ou *seize*.

Autrefois encore les canonicats étaient ou transmis par hérédité, sauf certaines réserves au Pape, ou bien cédés à un coadjuteur que le titulaire désignait pour après sa mort ou à la suite d'une résignation volontaire. D'après la règlementation qui nous régit depuis le rétablissement du culte, le chanoine est nommé par

l'évêque et agréé par le gouvernement. Le traitement qu'il reçoit alors ne lui est compté qu'à partir du jour de l'installation, comme il a été réglé par ordonnance du 13 mars 1832.

Les dignités et offices ont aussi beaucoup changé depuis la nouvelle organisation. Jadis le chapitre se composait d'un *Prévôt* ou *Primicier*, titre ordinairement suivi de celui de *Doyen* ; d'un *Chantre*, appelé aussi *Précenteur* ; d'un *Théologal*, d'un *Pénitencier*, d'un *Trésorier*, d'un *Custode* ou *Sacristain*. Et lorsque l'administration canoniale revêtait la forme monacale (quant à la cohabitation et à la règle commune), on y trouvait aussi, comme dans les monastères, le *Cellerier*, l'*Infirmier*, le *Portier*, l'*Ecolâtre* ou *Capiscol*.

De nos jours on ne connaît guère plus que les dignités et offices de *Doyen*, qui a remplacé le *Prévôt* ; de *Lecteur* qui tient lieu du *Précenteur* ; de *Théologal* formellement désigné par la bulle de circonscription des diocèses de l'an 1817, aussi bien que le *Pénitencier*. Quelques cathédrales ont encore attitré un *Custode*, généralement c'est un simple prébendé du chapitre. On trouve aussi un *Trésorier* et un *Secrétaire* ou *Chancelier* ; offices que les chanoines se partagent entre eux, et auxquels ils s'appellent mutuellement, soit pour la gestion de certaines fondations ou offrandes soit pour la rédaction des délibérations capitulaires.

Actuellement encore les prêtres honorés du canonicat sont considérés comme les conseillers de l'évêque. Aussi dans les dispositifs des *mandements* épiscopaux lit-on cette phrase consacrée : « Après en avoir conféré avec nos vénérables frères, les Chanoines et Chapitre... » A eux incombe, comme par le passé, la prière de l'Eglise, fonction qui les oblige chaque jour à la messe capitulaire et à l'office cano-

nial (1). Dans leur cathédrale ils président aux cérémonies les jours de dimanche et de fêtes, à moins que l'évêque ne pontifie ; dans ce cas ils l'assistent, remplissant autour de lui les diverses fonctions demandées par la liturgie. A la mort de l'évêque « les Chapitres cathédraux sont tenus, sans délai, de donner avis au gouvernement de la vacance des sièges et des mesures qui auront été prises pour le gouvernement des diocèses vacants (2). » Et tandis que, contrairement au droit canon, la loi organique voulait que les vicaires généraux continuassent leurs fonctions même après la mort de l'évêque jusqu'à remplacement, un décret impérial, sur la demande du Pape, stipula, le 28 février 1810, que : « Pendant les vacances de sièges, les Chapitres présenteront à notre ministre des cultes les vicaires généraux qu'ils auront élus, pour leur nomination être reconnue par nous. » (Art. VI). Au nom du chapitre les vicaires capitulaires élus et approuvés administrent le diocèse jusqu'au jour où le nouvel évêque fait sa prise de possession par lui ou par un fondé de pouvoir.

Dotation des Chapitres, traitement des Chanoines.

Si jadis les propriétés foncières, les rentes, patronats et bénéfices, constituaient aux chapitres cathédraux une véritable fortune, les chanoines dépossédés par la saisie des biens en 89 et 93, sont réduits aujourd'hui au traitement donné comme compensation par l'État et à quelque supplément voté, en certains endroits, par les conseils généraux. Comme établissements religieux ils furent autorisés, par loi du 2 janvier 1817

(1) Quelques chapitres sont présentement dispensés du grand office, et n'ont que la réunion du matin.

(2) *Articles organiques*, art. 37.

et par ordonnance royale du 2 avril de cette même année, à accepter des legs et donations. A défaut du doyen, le plus ancien chanoine recevait ces générosités ou successions (1). Par suite de dons faits en leur faveur, quelques chapitres jouissent encore de quelques revenus ou de rentes non aliénées des anciens chapitres. Ils ont parfois des charges spirituelles, obits ou fondations pies, qui absorbent la majeure part de ces revenus.

Comme on l'a vu ci-avant, le gouvernement ne s'était pas engagé à doter les chapitres, « mais, dit M. Charles Jourdain ancien chef de division au ministère de l'Instruction publique et des cultes, ce qu'il n'avait pas voulu se laisser imposer par la lettre d'un traité, il le fit de bonne grâce, par équité et par prévoyance. Quand on érige un titre ecclésiastique, disait Portalis avec sa haute raison, il faut le doter. L'indigence des ministre du culte compromettrait et avilirait leur ministère (*Discours, rapports*, etc.. *sur le Concordat de* 1801, p. 277). Une année s'était à peine écoulée qu'un arrêté consulaire du 14 ventôse an XI (5 mars 1803) assurait aux chanoines 1.000 francs. Comme les lois de finances laissaient alors les dépenses diocésaines à la charge des départements, il paraissait naturel que les traitements des membres du chapitre fussent acquittés sur les fonds départementaux. Les conseils généraux, invités à y pourvoir, accordèrent les crédits qui leur étaient demandés. Toutefois, le gouvernement reconnut bientôt qu'il s'agissait là d'une institution publique, inséparable annexe des évêchés, d'un service qui intéressait l'ordre de l'Église et que l'État lui-même devait rénumérer, l'usage s'établit de payer aux grands vicaires et aux chanoines, sur les fonds du

(1) Ordonnance royale du 26 mars 1826.

trésor, le traitement déterminé par l'arrêté du 14 ventôse, sans avoir égard aux indemnités que les départements avaient pu leur allouer, et qui furent considérées comme un supplément à la fois très éventuel et très nécessaire.

Avec une modifique somme de 1.000 francs, leur seule ressource, comment des prêtres, âgés, souvent infirmes, que l'évêque appelait dans son conseil, pouvaient-ils soutenir le rang qui leur était assigné dans la hiérarchie ecclésiastique. L'insuffisance du traitement des Chanoines était universellement reconnue, lorsqu'il fut élevé d'abord à 1.100 fr., puis à 1.500, par les ordonnances du 5 juin 1816 et du 20 mai 1818 (1). En 1819 ce chiffre fut élevé à 2.400 pour les chanoines de Paris. Si, par la suite, des indemnités extraordinaires furent allouées dans quelques départements aux membres des Chapitres, ce fut facultativement, par un vote spécial des conseils généraux, dont l'administration centrale provoqua, du reste, et sollicitaplusieurs fois la munificence.

« La révolution de Février, dit M. Charles Jourdain, ne troubla pas la modeste position que les gouvernements précédents avaient faite et conservée aux chanoines ; cependant, au mois de juillet 1851, une fraction de l'Assemblée législative, qui s'était déjà signalée par son hostilité contre les cardinaux et les évêques, continua et couronna sa campagne en formulant un projet de loi qui rayait du budget de l'Etat les Chapitres diocésains et métropolitains. Le projet échoua devant la sagesse de la commission d'initiative parlementaire dont le rapporteur, M. Henry de Riancey, démontra savamment l'utilité sociale et

(1) *Budget des cultes en France*, p. 69, par M. Charles Jourdain.

religieuse de l'antique institution que le parti démocratique menaçait de détruire, (Séances de l'Assemblée législative du 11 et 20 juillet 1851). »

En 1853, le gouvernement reconnut la nécessité d'augmenter le traitement des vicaires généraux de Paris et des chanoines de cette église métropolitaine ; ceux-ci eurent 2.500 fr. Cependant rien ne fut alors changé dans la situation des chanoines dans les départements. Il y avait vingt-cinq ans que le chiffre de leur pension, 1.500 fr., n'avait pas varié. « Au budget de 1859 figure une somme de 65.400 fr. destinée à élever de 100 fr., c'est-à-dire à porter de 1.500 à 1.600 fr., le traitement des six cent-cinquante-quatre chanoines des départements. Cette augmentation n'est plus seulement une promesse ni une espérance ; elle a été réglée d'une manière définitive par le décret du 3 août dernier. Elle relèvera un peu la situation temporelle des auxiliaires les plus immédiats de l'épiscopat, sans toutefois étouffer en eux le désir de nouvelles améliorations plus sérieuses, plus complètes, que les vœux unanimes des évêques réclament, et que les intentions bien connues du gouvernement permettent d'espérer. (1). »

En effet, au cours de l'année 1858, Son Excellence M. Rouland, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, à l'appui du projet de budget des dépenses des cultes pour l'exercice 1859, produisit une note préliminaire dont nous extrayons ce qui suit :

« 65.400 francs pour élever de 1.500 fr. à 1.600 fr. le traitement de 654 chanoines des départements.

« Les chanoines sont le conseil des évêques. Il importe à la bonne administration des diocèses qu'ils

(1) M. Charles Jourdain, *ibid.*

soient recrutés parmi les ecclésiastiques qui offrent le plus de garanties sous le rapport de l'âge, des lumières et de l'expérience. Or, dans les conditions de la vie actuelle, un traitement de 1.500 fr. est évidemment tout-à-fait insuffisant pour être offert à des hommes qui ont sans doute des habitudes très modestes, mais dont il est nécessaire que l'Etat récompense et encourage les services par une rénumération proportionnée, autant que possible, à leur rang hiérachique et à leur mérite personnel. Comment un évêque peut-il proposer aujourd'hui un siège dans son chapitre à un curé de première classe dont il aimerait à recueillir les avis, mais qui, dans sa cure touche déjà un traitement de 1.500 fr. indépendamment du casuel et du logement, et qu'un canonicat privera de la plus grande partie de ses ressources? L'augmentation de 65.400 fr. demandée au budget de 1859 atténuera les inconvénients très graves de la situation actuelle. »

« Telles sont les paroles de M. le Ministre, écrit M. Ariste Boué, docteur en droit, ancien chef de bureau au ministère de l'intérieur ; et, comme nous l'avons dit, nons ne faisons que les transcrire ; elles exposent parfaitement l'état des choses ; mais, nous le demandons maintenant, l'augmentation de cent francs proposée par le gouvernement est-elle de nature à changer cet état ou à le modifier sensiblement ? Cette augmentation représentera-t-elle pour le nouveau chanoine le logement dont il jouissait comme curé, le casuel dont il profitait, l'accroissement de dépenses résultant de son séjour dans la ville épiscopale? Peut-on y voir une rénumération proportionnée au rang hiérarchique auquel il est élevé et au mérite personnel qui l'y fait appeler? Tout ce qui est vrai aujourd'hui des chanoines rétribués 1.500 francs ne sera-t-il pas éga-

lement vrai demain des chanoines recevant cent francs de plus ou 1.600 francs ?

« Il est évident que cette augmentation est tout-à-fait insuffisante. Ce n'est pas une augmentation sérieuse ; ce n'est qu'un témoignage de bienveillance et de souvenir ; ce n'est sans doute qu'une assurance donnée aux chanoines que l'attention du gouvernement s'est portée sur leur position, qu'il reconnaît que cette position n'est pas ce qu'elle devrait être, et que son intention est de les rétablir au rang qu'ils devraient occuper. »

Ce vœu formé par tous ceux qui comprennent la situation des Chanoines, ne se réalisa jamais. Plus que cela, malgré les engagements formels et les nombreuses lois qui établissent la sincérité et la validité de la dotation faite aux corps capitulaires, le gouvernement a plusieurs fois cherché à la réduire et même à la supprimer, soit comme inutile, soit même comme anticoncordataire. Après la tentative infructueuse de 1851, vint celle de 1882.

Alors une partie de la Chambre des députés opta pour la suppression du budget des cultes, et voulut préparer ainsi la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Le gouvernement trouva la proposition trop prématurée et peut être dangereuse ; aussi on négocia de manière à l'étouffer, tout en donnant des espérances pour des temps qu'on trouverait plus favorables à leur réalisation.

Deux années s'écoulent, et le 11 décembre 1884, après une longue campagne de spoliation du clergé, la Chambre des députés supprime le traitement de tous les Chapitres cathédraux et du Chapitre national de

(1) *Nouveau journal des conseils de fabrique*, t. VI, p. 142.

Saint-Denis. L'éloquente protestation de Mgr Freppel ne fut pas écoutée ; et, quand l'illustre évêque d'Angers uni à son collègue M. de Mun offrit, par amendement, de voter au moins la réduction proposée par le gouvernement (1), la Chambre répondit négativement par 250 voix par 231. Dans la même séance la majorité refusa même d'accepter la concession que lui faisait le gouvernement en lui promettant la réduction des Chapitres par voie d'extinction, jusqu'à concurrence du quart de leurs membres.

Portée au Sénat, cette question de vie ou de mort des chapitres fut chaleureusement traité par les orateurs catholiques tels que M. Chesnelong, Lucien Brun, de Kerdrel, baron de Ravignan, etc. Vainement la vigoureuse argumentation de Chesnelong sollicita de rétablr le budget intégral des Chapitres par la restitution des 57.000 francs que le ministère était d'avis de supprimer ; 166 voix contre 82 repoussèrent l'amendement.

Lorsque, le 11 mars 1885, le projet fut renvoyé à la Chambre des députés, on eut le même résultat qu'au premier vote, c'est-à-dire, refus absolu d'adhérer aux propositions soit du ministère, soit du Sénat. Pour amener une conciliation, le président de la Chambre mit donc aux voix le chiffre de 1.100.000 francs proposé par le Garde des sceaux, avec engagement de ne plus nommer aux stalles vacantes et de laisser ainsi s'éteindre les Chapitres. A la majorité de 225 voix contre 221, sur 446 votants, chiffre et proposition furent adoptés.

Une année s'écoule. En 1887 la commission du budget, voulant réaliser des économies depuis longtemps

(1) Il s'agissait de réduire à 1.155.600 francs le budget des chapitres qui auparavant était de 1.400.000 environ.

demandées aux nombreux ministères qui s'y succèdent rapidement, propose une diminution de 80.000 francs sur le chapitre « *allocations aux Chanoines.* » Dans la séance du 31 janvier, le président du Conseil, augurant que cette proposition allait soulever des conflits et était acte de très mauvaise politique, demande à la Chambre le rétablissement intégral du crédit afférent à cette dépense.

L'orateur dit que « les vieux Chanoines reçoivent seuls un traitement. C'est un crédit qui disparaîtra par extinction. » Les Chanoines qui seront nommés, ajoute-t-il, « savent qu'ils ne recevront pas de traitement. Il n'y a que 600 chanoines rétribués, dont 19 seulement ont moins de 40 ans. On en compte 170 d'octogénaires. »

Après cette plaidoirie qui démontre l'inopportunité de la mesure proposée et le danger qu'elle pouvait occasionner au Gouvernement si elle était adoptée, le crédit entier, avec les conditions posées en 1885, est rétabli par 301 voix contre 208, sur 509 votants.

Telle est la situation présente de nos Chapitres cathédraux : c'est officiellement leur extinction à bref délai.

C. Daux.
Missionnaire Apostolique.

DU VÉRITABLE SENS DE LA RÉPONSE DU SAINT-OFFICE

en date du 25 juin 1885 (1)

AU SUJET DU DIVORCE

I

Texte de ce document.

SACRÆ ROMANÆ ET UNIVERSALIS INQUISITIONIS EPISTOLA AD OMNES IN GALLICA DITIONE ORDINARIOS.

« Post nuper restitutas penes Gallos anno 1884 divortii leges, plura a nonnullis episcopis Galliarum dubia huic S. R. et U. Inquisitioni proposita sunt ; utrum nempe fas esset judicibus laicis in causis de separatione conjugum

(1) La *Revue* ne se propose pas d'ouvrir ou de continuer une polémique sur la question si controversée du divorce, mais seulement, comme par le passé, de renseigner ses lecteurs par la publication des documents pontificaux et par une exposition respectueuse de la doctrine qu'ils contiennent. Celui que nous donnons aujourd'hui date d'assez longtemps déjà, et nous voulions observer scrupuleusement le désir du S. Office qu'il ne fût pas répandu dans le public : « litteras cateroquin non evulgandas. » Les motifs de cette réserve ont disparu, puisqu'à Rome même un éminent professeur du Collège Romain, le R. P. Bucceroni, vient de l'insérer dans un de ses commentaires de théologie morale. Nous y joignons une étude autographiée depuis un certain temps, mais connue de peu de personnes ; l'auteur qui n'est pas un nouveau venu dans la *Revue*, nous donnera ensuite un travail complètement neuf et, comme on dit, *d'actualité*.

(*La Rédaction.*)

sive circa vinculum sive circa habitationem tantum judicare; utrum advocatis et procuratoribus hujus modi causas penes judices laicos agere ; utrum his ad quos de jure pertinet defensores officiosos, quos vocant, deputare ; utrum denique syndicis (vulgo maires) divortium pronuntiare.

Eminentissimi PP. una mecum Inquisitores generales, re mature perpensa, in fer. V^e loco IV°, die 25 junii 1885, ita decernendum esse statuerunt :

Attentis gravissimis rerum, locorum ac temporum adjunctis, posse tolerari ut qui magistratus obtinent et advocati causas matrimoniales in Gallia agant, quin officio cedere teneantur ;

Dummodo catholicam doctrinam de matrimonio deque causis matrimonialibus ad solos judices ecclesiasticos pertinentibus palam profiteantur ;

Et dummodo ita animo comparati sint tum circa valorem et nullitatem conjugii, tum circa separationem corporum, de quibus causis judicare coguntur, ut nunquam proferant sententiam, neque ad proferendam defendant vel ad eam provocent vel excitent juri divino aut ecclesiastico repugnantem ;

Et in casibus dubiis aut difficilioribus suum quisque Ordinarium adeat, ejus judicio se dirigat et, quatenus opus erit, per ejus medium ad Apostolicam Pænitentiariam recurrat.

Hoc decretum SS. Pater ratum habuit, ideoque omnibus in Gallia archiepiscopis et episcopis notum fit pro eorum norma per has litteras cæteroquin non evulgandas.

R. Card. Monaco.

II

Observations.

Quel est le sens de cette Réponse ? Permet-elle ou ne permet-elle pas au juge d'autoriser le divorce, à l'avocat

de le plaider, au procureur de le requérir, c'est la question, question qui ne peut être résolue que par l'intelligence vraie du texte, interprété d'après la signification native des mots, conformément aux principes de la logique, de la théologie et du droit canon sur la matière.

La Réponse ne contient qu'une seule affirmation directe, formulée dans le premier alinéa : *Attentis gravissimis.....* A cause des graves difficultés des choses, des lieux et du temps, *tolerari posse*, on peut tolérer, *ut qui magistratus obtinent*, que ceux qui occupent un poste dans la magistrature, c'est-à-dire les juges, les procureurs ; les maires y sont-ils compris ? on ne le voit pas clairement ; *et advocati,* s'agit-il des avoués ou des avocats ? *advocatus* est proprement l'avoué, tandis que l'avocat est *causidicus*, peut-être de l'un et de l'autre ; *causas matrimoniales in Gallia agant*, c'est l'affirmation même. Quel en est le sens ? On peut en voir deux ; l'un général et explicite : qu'ils traitent les causes matrimoniales ; l'autre spécial et implicite : qu'ils les traitent chacun selon son office, c'est-à-dire que l'avoué introduise la cause, que l'avocat la plaide, que le procureur requière, que le juge prononce. Grammaticalement et d'après le dictionnaire, *agere causam* ne dit rien de plus. En quel sens l'avocat pourra-t-il plaider, le juge prononcer, etc. c'est ce qui n'est point dit et devra être déterminé plus loin par le second *Dummodo*.

A ce sujet, il importe souverainement de rappeler une vérité généralement ignorée ou bien oubliée en France par suite de la pratique contraire, à savoir : de droit divin et de droit ecclésiastique, par la nature même des choses, les magistrats laïques sont radicalement incompétents dans les causes matrimoniales, telles que le divorce et la séparation de corps ; incompétents, même l'avocat pour plaider, le juge pour prononcer judiciairement contre le divorce, comme il ressort d'une réponse à l'évêque de Southwark, 22 mai 1860 : « on peut tolérer que l'avocat combatte le divorce. » Le Saint-Office a voulu d'abord rappeler cette

doctrine, bien qu'il n'en fût point parlé dans les *dubia*. En conséquence tout juge laïque, aussitôt qu'une cause matrimoniale se présente à son tribunal, doit s'excuser ou se démettre; de même l'avocat doit se refuser. C'est une obligation de conscience, grave. Par le *posse tolerari* Rome répond que, vu les circonstances actuelles, les magistrats et avocats français en sont exemptés ; tel est le sens des paroles suivantes : *quin officio cedere teneantur*, sans être obligés, devant une cause matrimoniale, de donner leur démission, comme ils le seraient en d'autres temps.

La déclaration du Saint-Office a une très grande importance, surtout par rapport au juge. Il ne dépend pas de lui qu'une cause matrimoniale se présente ou non à son tribunal. Sans le *posse tolerari*, il se verrait à chaque instant dans la nécessité de renoncer à sa charge, et ce par suite d'un fait indépendant de sa volonté. L'avoué et l'avocat, au moins d'ordinaire, sont beaucoup plus libres.

On ne peut donc, comme le veulent quelques-uns, interpréter *agant causas matrimoniales*, de la tolérance ou permission accordée au juge de prononcer le divorce, à l'avocat de le plaider, etc.; ce serait faire violence ouverte au dictionnaire. Jamais *agere causam* n'a signifié par lui-même plaider, juger une cause dans un sens déterminé, mais en général la plaider, la juger, soit dans un sens, soit dans l'autre.

On dira peut être : si le juge peut traiter les causes de divorce, n'est-ce pas une conséquence nécessaire qu'il puisse les trancher aussi bien par l'affirmative que par la négative ? Autrement il ne traite pas vraiment la cause, il n'est plus libre, et à quoi bon la concession accordée ?... Non, la conséquence n'est pas nécesssaire et les raisons alléguées ne le prouvent pas. Quand même un magistrat devrait, par devoir de conscience, juger une même cause toujours dans le même sens, il serait encore vrai qu'il la traite, *agit causam*. Est-ce que pareille chose ne peut pas arriver, n'arrive pas souvent devant les tribunaux civils ?

Soit un vol clairement spécifié et caractérisé par la loi, et constaté par d'irréfragables témoignages, le juge n'est-il pas obligé de prononcer dans un sens parfaitement déterminé? Que le même cas se présente mille fois, peut-il porter une sentence différente? Sans doute, il en a la liberté ou la puissance morale, il n'en a pas le droit. Cependant *agit vere causam*. Ainsi en est-il du juge laïque dans les causes de divorce; il les traite en prononçant contre le divorce et on ne prouvera jamais que, pour vérifier le *agant causas matrimoniales*, il est nécessaire qu'il puisse prononcer pour ou contre. Ces termes doivent s'entendre selon la cause en litige, et si elle est toujours mauvaise, on la traite en la rejetant toujours. Quant à la concession faite aux magistrats et aux avocats français, du moment qu'ils ne sont pas obligés de s'excuser devant toute cause matrimoniale qui se présente, c'en est assez pour justifier le *posse tolerari*. Dire qu'il y avait en France prescription par l'usage sur les causes matrimoniales n'est pas sérieux; on ne prescrit pas un droit sur lequel on est radicalement incompétent. Après comme avant la Réponse, l'incompétence des magistrats reste en soi la même; mais ils ne sont pas obligés de donner leur démission. Tel est donc le sens de l'affirmation et du premier alinéa qui n'aurait pas même dû être discuté, parce qu'il est suffisamment clair en lui-même : les magistrats et avocats français peuvent traiter les causes matrimoniales; en quel sens le peuvent-ils? c'est ce qui doit être déterminé par la suite de la Réponse.

Dummodo doctrinam catholicam de matrimonio deque causis matrimonialibus ad solos judices ecclesiasticos pertinentibus palam profiteantur. Pourvu qu'ils professent ouvertement la doctrine catholique sur le mariage et sur les causes matrimoniales comme ressortissant aux seuls juges ecclésiastiques. Cette condition, surtout dans sa seconde partie, est relative à l'incompétence des magistrats et avocats laïques : ils doivent la reconnaître. Nouvelle preuve que le *posse tolerari* ne doit s'entendre que

de la même incompétence, et nullement de l'autorisation de plaider ou de prononcer le divorce. Quelle doit être cette profession ouverte? Suffit-il de la notoriété publique que le magistrat est vraiment catholique, ou bien une déclaration formelle est-elle nécessaire, il est difficile de le décider d'après le seul texte.

Et dummodo ita animo comparati sint tum circa valorem et nullitatem conjugii, tum circa separationem corporum, de quibus causis judicare coguntur, ut nunquam proferant sententiam, neque ad proferendam defendant vel ad eam provocent vel excitent divino aut ecclesiastico juri repugnantem. Et pourvu qu'ils soient dans de tels sentiments au sujet de la validité et de la nullité du mariage et de la séparation de corps, causes qu'ils sont forcés de juger, que jamais ils ne portent, ne requièrent, ne provoquent ou n'excitent à porter une sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique.... Là est tout le nœud de la question.

Quelques observations préliminaires. 1° La Réponse a trait au vrai mariage, au mariage religieux, le seul qui existe en réalité, et nullement au mariage civil ; ce qui fixe le sens du mot *vinculum*, employé dans les *dubia*. L'Eglise ne connaît ni mariage ni lien civil, sinon pour les réprouver. S'il ne s'agissait que de mariage civil, à quoi bon parler de l'incompétence des magistrats laïques, les obliger à reconnaître la doctrine catholique sur le mariage? Enfin ce qui tranche la question, *causæ matrimoniales*, dans le style de l'Eglise, ne s'entend que des causes qui ont rapport au mariage religieux. 2° Le terme *causas matrimoniales*, pris plus haut dans un sens général, se trouve ici restreint et déterminé, ramené aux causes de divorce et de séparation que les magistrats français sont forcés de juger. 3° La Réponse concerne les avocats et les magistrats français, plaidant et jugeant selon la loi française, car tel était l'objet précis de la demande. 4° Le mot *sententiam* doit s'entendre de la sentence judiciaire et non d'une phrase ou proposition émise au cours des débats.

Les termes *proferant*, *ad proferendam defendant*, sont des termes juridiques. D'ailleurs s'il n est pas permis d'émettre une proposition quelconque, beaucoup moins l est-il de porter une sentence judiciaire contraire au droit divin ou ecclésiastique. 5° Rome qui sait ce qu'est un vrai juge, son office et son rôle, le reconnaît coupable par le fait seul qu'il porte une sentence objectivement mauvaise, *juri divino aut ecclesiastico repugnantem*. Elle ignore les distinctions modernes du juge simple coopérateur ou mandataire, qui ne fait qu'appliquer matériellement la loi ou déclarer que le fait tombe sous la loi. Qu'il soit tout ce qu'on voudra, il porte une sentence, *profert sententiam*, et si la sentence est objectivement mauvaise, il est, lui, subjectivement coupable. Tel est le sens nécessaire de cette phrase : *nunquam proferant sententiam*..... ou elle n'en a pas; du moins est-il impossible de le deviner. Il est à remarquer que ceci est dit pour les magistrats français et au sujet de la sentence que, selon la loi française, il doivent porter dans les causes de divorce. Dès lors donc, pour savoir si le juge peut prononcer le divorce, il ne reste plus qu'à examiner si la loi française et la sentence conforme du juge sont, oui ou non, contraires au droit divin ou ecclésiastique. Cet examen est facile.

Mais un mot d'abord du rôle de la loi en général. La loi a pour objet propre d'établir le droit relativement aux actes humains; elle ordonne, défend ou permet de poser tels ou tels actes; elle est bonne ou mauvaise, juste ou injuste, selon que ses prescriptions, défenses et permissions sont justes ou injustes, et cela indépendamment des actes subséquents qui seront posés ou omis par les parties intéressées en vertu de ses prescriptions, permissions ou défenses. Si l'on rejette ce principe, il faut renoncer à jamais à prouver qu'une loi est bonne ou mauvaise en elle-même et par sa seule teneur. Ce qui est vrai de la loi l'est aussi de la sentence du juge, qui n'est qu'une application de la loi, faite avec autorité à un cas particulier. On doit penser et parler de l'une comme de l'autre.

Revenons à la loi française. Qu'est-elle, que veut-elle et que fait-elle? Elle dissout ou prétend dissoudre le mariage précédent, mariage civil, mariage religieux, peu importe; au moins est-il qu'elle ne tient aucun compte de ce dernier; par l'article 295 elle défend aux époux divorcés de revenir l'un à l'autre sans un nouveau mariage et, dans un cas particulier, de se réunir jamais; enfin elle accorde aux divorcés le droit légal de contracter de nouveau; le tout garanti et, au besoin, protégé par la force publique. Telle est la loi, en elle-même et dans ses effets; bien différente, on le voit, de la seule cessation de la reconnaissance ou de la protection par l'Etat des effets civils du mariage; ce à quoi quelques-uns voudraient la restreindre. Bien différente aussi est la loi, selon qu'elle dissout simplement un soi-disant mariage civil, ou qu'elle se heurte au mariage religieux; dans le premier cas rien ne s'oppose à la légitimité de ses effets, dans le second ils rencontrent un obstacle insurmontable : le vrai mariage toujours subsistant. Cependant, il importe de le remarquer, la loi ne peut pas être autre chose, elle est cela ou elle n'est pas. Puisqu'elle accorde le divorce, elle doit nécessairement défendre aux époux de se réunir et leur permettre de contracter un nouveau mariage; déjà absurde par elle-même, elle le serait doublement si, à des gens qu'elle considère comme n'étant plus mariés, elle ne défendait de se réunir; de plus elle serait tyrannique si elle ne les autorisait pas à se remarier. Une telle loi est-elle objectivement mauvaise, contraire au droit divin ou ecclésiastique? La réponse ne saurait être douteuse.

Oui ou non, le droit divin et le droit ecclésiastique permettent-ils à des époux vraiment mariés de se réunir quand ils le veulent, toujours, et sans avoir besoin d'un nouveau mariage civil? La loi du divorce le leur défend. Oui ou non, le droit divin ou le droit ecclésiastique défendent-ils à des époux mariés religieusement de contracter un nouveau mariage civil? La loi du divorce le leur permet. D'un côté autorisation et défense; de l'autre défense et autorisation;

l'opposition est formelle, absolue, ce sont les contradictoires. A qui ne le voit pas, il n'y a plus rien à dire, sinon qu'il relise les paroles que Léon XIII, le 24 décembre 1884, adressait aux cardinaux à propos de la loi de divorce proposée au parlement italien ; il l'entendra la flétrir comme contraire au précepte de Dieu, à l'enseignement de Jésus-Christ, à toute l'économie de l'Eglise sur le mariage.

La loi du divorce est contraire au droit divin et au droit ecclésiastique, par conséquent mauvaise en soi objectivement. Qu'en sera-t-il de la sentence du juge? Partons de ce principe : lorsqu'une loi est mauvaise en soi, la sentence du juge de tous points conforme à cette loi est mauvaise, car elle n'est que la loi appliquée avec toute sa malice à un cas particulier. Si ce principe n'est pas vrai, il n'y a plus de sentence objectivement mauvaise. Or, la sentence du juge dans les causes de divorce n'est que l'application *auctoritate judiciaria* de la loi et de la malice, c'est-à-dire de ses « défense et autorisation », à un cas particulier. Donc, comme la loi, elle est contraire au droit divin et au droit ecclésiastiqne, objectivement mauvaise et, d'après la Réponse du Saint-Office, le juge ne peut la porter.

Les principes sur lesquels reposent les deux arguments précédents sont des principes universels qui valent pour toutes sortes de lois et de sentences. Si l'on veut qu'il y ait une exception en faveur du divorce, il faut en donner les raisons ; la loi et la sentence du divorce sont une loi et une sentence comme une autre, dont la bonté et la malice doit être appréciée uniquement d'après ce qu'elles prescrivent, défendent ou autorisent. Quand même personne en France n'aurait recours à la loi du divorce, en serait-elle moins mauvaise en soi? Et si les clients ne veulent pas profiter de la sentence du juge, n'est-il plus vrai qu'il a appliqué *auctoritate judiciaria* une loi contraire au droit divin et au droit ecclésiastique ?

On peut encore démontrer que la Réponse romaine interdit au juge de prononcer le divorce, de la manière sui-

vante. Les magistrats français peuvent traiter les causes de divorce ; toutefois le Saint-Office admet comme possible que le juge, en prononçant, pourrait porter une sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique. S'il ne l'admettait pas, pourquoi le lui défendrait-il? Ces paroles: *nunquam proferant sententiam.....* seraient inutiles et même n'auraient pas de sens. Prenons donc les choses au concret. Il s'agit des juges français prononçant selon la loi française du divorce. Le Saint-Office a connu cette loi, il l'a étudiée, il a vu ce qu'elle exige des juges, quelles sentences elle les oblige à porter, et il a pu et dû constater qu'il n'y en a que deux : autoriser ou ne pas autoriser le divorce, et que le juge n'a le choix qu'entre l'une et l'autre. Cependant, après cette constatation, le Saint-Office suppose que le juge français pourrait porter une sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique et il l'avertit de ne pas le faire. Sur quoi tombe sa supposition et son avertissement? ce ne peut être que sur l'une ou l'autre des sentences possibles au juge français d'après la loi, autoriser ou ne pas autoriser le divorce. Laquelle? la réponse n'est pas difficile.

Si l'on admet que la Réponse permet au juge de prononcer le divorce, aussitôt le second *Dummodo* devient inutile, sans raison, et même absurde, car il a pour objet l'impossible. En effet, si la sentence de divorce n'est pas contraire au droit divin ou ecclésiastique, le juge français est dans l'impossibilité d'en porter une qui soit contraire à ces mêmes droits, impossibilité non seulement de fait, mais de droit. Impossibilité de fait, c'est-à-dire relativement à la loi qui demande au juge uniquement de porter une sentence d'autorisation ou de non-autorisation du divorce. A coup sûr la seconde n'est contraire ni au droit divin ni au droit ecclésiastique ; pas davantage la première d'après l'hypothèse. Une troisième est-elle possible? Evidemment non, car toute autre que le juge porterait serait sans valeur judiciaire et nulle aux yeux de la loi. Impossibilité de droit, c'est-à-dire absolue. Si la sentence de divorce

conforme à la loi française n'est contraire ni au droit divin, ni au droit ecclésiastique, aucune autre n'est possible qui y soit contraire. Ce ne pourrait être que la loi ou la sentence qui prétendrait briser le lien religieux. Mais le législateur qui porterait une telle loi et le juge qui l'appliquerait, fussent-ils plus coupables par leur intention, la loi elle-même et la sentence en soi, prises objectivement, ne seraient ni plus mauvaises, ni plus contraires au droit divin ou ecclésiastique que la loi et la sentence actuelles du divorce, car elles n'auraient ni une efficacité plus réelle, ni des conséquences plus désastreuses. Et même au point de vue non seulement de la loi et de la sentence, mais aussi du législateur et du juge, quelle différence peut-il y avoir entre deux lois, dont l'une essaie vainement de briser le lien conjugal et l'autre n'en tient pas compte, porte des interdictions, accorde des autorisations qui lui sont évidemment contraires? S'il y en a une, ce n'est que du plus au moins, ce qui ne change pas l'espèce. Si donc la sentence du divorce n'est contraire ni au droit divin, ni au droit ecclésiastique, le juge français est dans l'heureuse impossibilité d'en porter une qui le soit, et tel sera le sens de la Réponse venue de Rome : les juges français peuvent prononcer le divorce, à la condition toutefois de ne point porter une sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique, sentence que d'ailleurs ils sont dans l'impossibilité de prononcer. Peut-être faudrait-il y regarder à deux fois avant de prêter au Saint-Office une telle manière de raisonner.

La question résolue pour le juge, l'est aussi pour le procureur, avoué et avocat. (Pour ce dernier le doute n'est pas possible après la seconde réponse à l'évêque de Southwark, 19 décembre 1860 : « l'avocat peut plaider pourvu que la sentence du tribunal n'ait d'autre effet que la susdite séparation » de corps ; la S. Congrégalion ne pouvait pas se contredire). Cependant que pourraient-ils légitimement, tout en respectant le décret du Saint-Office, ce n'est point le lieu de l'examiner et de le décider.

Il n'est rien dit du maire dans la Réponse, pourquoi? peut-être parce qu'on ne suppose pas qu'il ait à exercer son office, le divorce ne devant être jamais prononcé; peut-être aussi le Saint-Office n'a pas voulu se prononcer sur un point de législation française; est-ce le juge, est-le maire qui fait le divorce? Si c'est le maire, il faut lui appliquer ce qui est dit du juge. La question toutefois n'est pas douteuse, surtout pour ceux qui ont lu l'article magistral de M. Gustave Théry, numéro de juillet de la *Revue catholique des Institutions et du droit.*

On pourrait opposer à la solution donnée l'alinéa : *In casibus dubiis.* Si le juge ne peut jamais prononcer le divorce il n'y aura jamais de difficulté.

La rétorsion se présente d'elle-même : si le juge peut toujours prononcer le divorce jamais il n'y aura de difficulté. L'alinéa se rapporte à tout ce qui est contenu dans la Lettre, divorce, séparation de corps, causes matrimoniales en général, juges, avoués, avocats, maires. En outre, si le divorce proprement dit et comme l'entend la loi, ne peut jamais être prononcé, il n'en est pas de même du divorce improprement dit, lorsque le mariage est nul pour une raison ou pour une autre. Dès lors, on le comprend facilement, qu'il soit permis ou non de prononcer le vrai divorce, il pourra toujours se présenter des cas douteux et difficiles, sur un point ou sur un autre, pour l'un ou l'autre des agents qui doivent s'en occuper : ce qui suffit amplement pour justifier la recommandation du Saint-Office et peut-être pour expliquer la forme quelque peu implicite de sa Réponse, — le mot de divorce ne s'y trouve même pas. Tout est compris dans la défense de porter une sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique.

CONCLUSION

Voir dans cette grave Réponse du Saint-Office l'autorisation ou la tolérance accordée à l'avocat de plaider le

divorce, au juge de le prononcer, etc. c'est aller contre les règles de l'interprétation d'un texte, encore plus contre la logique et les principes de la théologie et du droit canon sur la matière.

L. Baudier.

P.-S. Ce travail envoyé à Rome et soumis à l'examen de plusieurs théologiens, en est revenu avec le jugement suivant, porté à l'unanimité : « *Interprétation très juste de la Réponse du Saint-Office.*

L. B.

LITURGIE

DE LA COUTUME EN MATIÈRE DE LITURGIE

Deuxième article

Dans un premier article, nous avons examiné les deux premiers paragraphes, nous traitons le troisième et le quatrième dans le présent article.

§ 3. *De quelques points réglés par la coutume.*

Dans plusieurs circonstances où les rubriques ne font pas de prescriptions positives, la S. C. des Rites a donné la coutume de chaque église comme devant servir de règle. Nous pouvons à cet égard donner les règles suivantes :

Première règle. — On se conforme à l'usage pour présenter l'aspersoir à l'Évêque assistant au chœur sans être revêtu de la *cappa*.

Cette règle repose sur le décret suivant : « *Questions.* An in Missa solemni Archiepiscopo sine cappa pontificaliter assistenti sacerdos pluviali indutus, illius manu prius osculata, aspersorium debeat porrigere, an potius facta reverentia illum aspergere ? 2. An Archiepiscopo horis canonicis præsenti, cum canonici in fine completorii aqua benedicta asperguntur, idem sit præstandum, et a quo, et quomodo ? « *Réponses.* Ad. 1. Declarent usum illius ecclesiæ. Ad 2. Declarent ut supra. » (Décret du 2 sept. 1597. N° 493. Q. 1 et 2).

Deuxième règle. — Lorsque l'Évêque assiste au trône à la Messe solennelle, 1° il demeure au bas des degrés jusqu'après *Indulgentiam*, et même jusqu'à la fin des versets qui suivent, si c'est la coutume; 2° Il se conforme aussi à la coutume pour reprendre la calotte après la consécration.

La première partie de cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question.* An Episcopus Missæ solemni assistens cappa vel pluviali indutus ante gradum altaris recitare debeat confessionem usque ad orationem *Indulgentiam* tantum inclusive; vel, ut aliqui recentiores rubricistæ docent, usque ad finem versiculorum? » *Réponse.* Servetur consuetudo. » (Décret du 18 août 1817. N° 5711, Q. 12.)

La seconde partie repose sur cet autre décret : « RR. Antonius Maria Pettinari, Episcopus Nucerinus, cum assistit Missæ solemni cum cantu celebrata sive pluviali sive cappa indutus, anceps hæret an pileolum statim post consecrationem possit reassumere. Cæremoniarum Magister qui ei inservit morem hunc sequitur. Attamen cum alii diversam teneant opinionem, ut in hac re quæcumque cesset dubitatio, a S. R. C. humiliter exquisivit utri opinioni adhærere ipse debeat. S. vero eadem C., ad relationem subscripti secretarii, respondendum censuit : Servetur consuetudo. » (Décret du 5 déc. 1868, N° 5416.)

Troisième règle.— L'Evêque s'en tient à la coutume pour porter aux fonctions funèbres la soutane et la mozette noire, une aube et un rochet sans broderies.

Cette règle est établie par la décision suivante : « Cum quædam exorta fuerunt dubia circa colorem paramentorum quibus induitur Episcopus quando defunctorum exequiis aut præest aut assistit, RR. D. Godefridus Brossais Saint-Marc, Archiep. Rhedonen. a S. R. C. humiliter exquisivit : 1. Utrum nigra indui debeat veste talari? 2. Utrum nigra mozetta? Utrum omni prorsus operis phrygii ornamento carere debeant tum alba, tum rochettum

quibus iis in circumstantiis induitur? S. vero eadem C., audita relatione a subscripto secretario facta, re mature perpensa, rescribere rata est : Servetur consuetudo. » (Décret du 26 sept. 1868. N° 5410.)

Quatrième règle. — S'il est d'usage que le Chapitre aille chercher l'Evêque à son palais lors qu'il vient assister au sermon, et le reconduise ensuite, cette coutume doit être conservée.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant : « Expositum fuit, canonicos ecclesiæ Callien. tam tempore præsentis Episcopi quam duorum antecessorum, solitos esse Episcopum ad concionem audiendam venturum a propriis ædibus exceptum ad ecclesiam, indeque redeuntem similiter usque ad ædes comitari, quod cum modo id facere detrectent, supplicatum est nomine ecclesiæ continuari in tali observantia. S. R. C. mandavit servari solitum. » (Décret du 24 avril 1627. N° 683.)

Cinquième règle. — Les Evêques, en dehors de leurs diocèses, portent le mantelet et la mozette, si c'est la coutume.

Cette règle résulte de cette décision. *Question.* « An Episcopi, extra suas diœceses, uti possunt mozetta super mantelletam, sicuti in Lusitania moris est? » *Réponse.* « Affirmative, quatenus vigeat consuetudo. » (Décret du 18 août 1817. N° 571, Q. 3.)

Sixième règle. — Les Chanoines doivent s'en tenir à la coutume pour recevoir debout ou à genoux la bénédiction Papale.

Cette règle repose sur le décret suivant. *Question.* « Quando Episcopus elargitur benedictionem Papalem, Canonici, etiam sint parati, debentne genuflectere ? » *Réponse.* « Servetur consuetudo. » (Décret du 30 août 1872. N° 5510, Q. 3.)

Septième règle. — Le Chapitre assistant à la Messe conventuelle non chantée, se conforme à la coutume pour la position à prendre,

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. « Renatus Bauzon, canonicus titularis et Magister cæremoniarum ecclesiæ cathedralis Divionen. S. R. C. exposuit quod capitulum prædictum Divionense constet octo canonicis; quod officium divinum a canonicis peragatur alternis vicibus; quod ex gravi necessitate diebus ferialibus Missa conventualis celebretur lecta, et quod in Missa conventuali lecta, dissentiente humili oratore, canonici se non adstrictos existiment ad observanda ea quæ circa genuflexiones in titulo XVII, n° 5 præscripta sunt. Verumtamen agitur de re summi momenti, quæ respicit cultum divinum; quare ipse sui muneris esse duxit eamdem S. C. adire et ab ipsa postulare ut declarare dignaretur utrum canonici præsentes Missæ conventuali lectæ adstringantur prælicto titulo XVII, n° 5 ? Et S. C., referente infrascripto secretario, respondendum censuit : Servetur consuetudo. » (Décret du 26 sept. 1868. N° 5408.)

Huitième règle. — Il faut s'en tenir à la coutume de chaque église pour faire ou omettre les saluts du chœur aux fonctions funèbres, aux ténèbres de la semaine sainte, pendant toute la journée du vendredi saint, et le samedi saint avant la Messe.

Nous avons cité t. XXV, p. 398, le décret du 12 août 1854, qui vient à l'appui de cette règle.

Neuvième règle. — A la Messe solennelle, lorsque le célébrant, étant assis à la banquette, rend le salut à ses ministres, il se conforme à la coutume pour le faire en se découvrant ou sans se découvrir.

Cette règle est exprimée dans la décision suivante. *Question.* « An Presbyter solemniter celebrans, quoties sedet, sacris ministris salutationem reddere debeat caput aperiens, vel inclinationem tantum facere capite cooperto ? » *Réponse.* « Servetur consuetudo. » (Décret du 22 sept. 1837. N° 5711, Q. 7.)

Dixième règle. — A la fin des leçons, à ces paroles, *Tu autem Domine miserere nobis*, quoiqu'il ne soit pas prescrit de se découvrir, on le fait si c'est la coutume.

Cette règle résulte du décret suivant. *Question.* « An caput detegere debeat qui sedet in choro, quando verba *Tu autem Domine miserere nobis* in fine lectionum recitantur? » *Réponse.* « Negative, nisi adsit contuetudo. » (*Ibid.* q. 9).

§ 4. *De quelques coutumes conservées par S. C. des rites sans être signalées comme immémoriales.*

On a soumis à la S. C. des Rites quelques coutumes qui ne sont pas signalées comme immémoriales; mais elles ont été trouvées louables, et elles ont été jugées comme devant être maintenues. Nous en indiquons ici quelques-unes.

I. — On ne doit pas supprimer, dans une cathédrale, l'usage de chanter les vêpres solennelles de saint Roch à l'autel qui lui est dédié, le 15 août, après les vêpres solennelles de l'Assomption, et de célébrer la Messe solennelle de ce saint, le 16 août, après la Messe conventuelle du jour. « Pro parte Episcopi Eginatien. a S. R. C. duo petita fuerunt. Alterum est, quod cum ecclesiæ cathedralis prædictæ Episcopus et Capitulum, ob gravem urgentemque necessitatem promiserint et statuerint singulis annis die 15 Augusti post vesperas solemnes Assumptionis B. M. V. alias vesperas in honorem B. Rochi confessoris ad altare ubi est ejusdem Beati imago, celebrant, et die sequenti etiam Missam solemnem ibidem de eo cantare, et quia nimis laboriosum et valde difficile eis videtur duas vesperas solemnes et duas Missas similes eodem die celebrare, supplicaverunt, ut dictæ promissioni eorum satisfacere possint celebrando semel tantum officium et Missam de B. Rocho die 16 Augusti cum com. Ass. B. M. V. Eadem S. R. C. nihil innovandum, sed solitum servandum esse respondit. »(Décret du 6 sept. 1600. N° 217. Q. 1.)

II. — On doit conserver l'usage existant dans une collégiale. où les membres du chapitre vont chercher l'archiprêtre lorsqu'il vient à l'église pour assister aux saintes

fonctions. « Archipresbyter collegiatæ ecclesiæ Mercatelli supplicavit mandari canonicis dictæ ecclesiæ continuationem soliti obsequii deducendi archipresbyterum a suis ædibus ad ecclesiam, dum itur ad assistendum divinis. Et S. C. consuetudinem prædictam tanquam laudabilem esse in posterum, ut hactenus, servandam censuit. Et ita fieri mandavit. » (Décret du 10 mai 1642. N° 1384.)

III. — Le pieux usage d'encenser le Saint Sacrement lorsqu'on le porte aux malades doit être conservé, tant au moment où l'on ouvre le tabernacle, qu'avant la bénédiction qui se donne au retour. « Servari debere dictam cæremoniam thurificandi SS. Sacramentum inclusum in pyxide, cum defertur pro viatico infirmis, et cum ipso benedicendum esse populum. » (Décret du 21 juin 1708. N° 4074.)

IV. — On maintient deux coutumes existant dans une église. Le Saint Sacrement est conservé dans cette église, et en même temps dans une chapelle qui y est annexée. Le jour de la fête du Saint Sacrement, la Messe pour l'exposition se chante dans cette chapelle, et l'on porte ensuite le Saint Sacrement au grand autel. Après l'exposition, on chante une seconde Messe, et la procession se fait dans la soirée. « In postrema relatione status ecclesiæ Urgellen, ad S. C. Concilii transmissa, inter alia habentur duo sequentia postulata, nimirum. 1° In corona Aragoniæ habetur privilegium celebrandi processionem Corporis Christi post vesperas, et cantandi Missam conventualem cum expositione SS. Sacramenti. Quod ut recte fiat, et celebretur digne institutio tanti mysterii, dum cantatur prima in choro, cantatur etiam Missa solemnis in capella dicta *del Corpus Christi*, ubi habebantur concilia provincialia, et in ea consecratur Hostia exponenda. Et post primam venit clerus, et ad altare majus solemniter defertur. Simili vero modo *Celsone* fit. Hic vero exponitur sicut in aliis expositionibus, id est ex præconsecratis. Tolerarine potest hæc consuetudo ? 2. Præscriptum est ut SS. Sacramentum non asservetur in duobus locis in eadem ecclesia. Hic servatur

in majori altari, et a principio hujus sæculi, ad latus templi cathedralis capella constructa est pro SS. Sacramento, quæ cum cathedrali communicat, portam tamen habet propriam, per quam aliquoties viaticum ad infirmos defertur. Potest permitti ut simul asservetur in altari majoris? Cum autem eadem postulata a prædicta S. C. ad illam Sacrorum Rituum fuerint pro opportuna solutione transmissa, hæc, referente subscripto secretario, auditaque etiam sententia alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris, ad utrumque postulatum rescribere rata est : Servetur consuetudo loci. » (Décret du 5 déc. 1868. N° 5420.)

IV. — On conserve une coutume relative à la préséance entre les curés. « Usque a mense decembri elapsi anni 1868, RR. D. Josephus Giusti Episcopus Aretinus congregationem instituit Parochorum civitatis Aretii, ac inter constitutiones pro prædicta congregatione ab eodem Ordinario approbatas, ad præcidendam quamcumque controversiam quoad præcedentiam, legitur etiam sequens, quod nimirum præcedentia inter enuntiatos parochos desumi debeat ex antiquitate expeditionis bullæ respectivæ paræciæ. Hinc parocho S. Petri ex ordine Servorum B. M. V., utpote amovibili, assignatus fuit locus post parochos perpetuos, qui bullam expediverunt. Cum autem ipse præcedentiam prætenderet a die qua ab episcopali curia ejus præsentatio confirmata fuit, parochi sæculares a S. R. C. declarari petierunt, num parocho S. Petri, qui bullas non expedivit, danda sit præcedentia super parochos qui bullas expediverunt. Et S. eadem C., audita sententia in scriptis alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris, ad relationem infrascripti secretarii declaravit servandam esse consuetudinem favore parochorum. Atque ita declaravit et servari mandavit ». (Décret du 20 mars 1869. N° 5422.)

V. — On expose à la S. C. que, depuis le temps de Luther, on a contracté l'usage de donner la bénédiction du Saint Sacrement en l'exposant, et aussi de bénir le peuple avec le ciboire après avoir donné la sainte communion. Une communauté religieuse a refusé de se conformer à

cette pratique, et ce refus a contristé l'évêque et scandalisé les fidèles. La S. C. a répondu de ne rien innover. « R. R. D. Maximilianus de Tarnoczy, Archiepiscopus Salisburgen, et Germaniæ Primas, S. R. C. exposuit in ecclesiis suæ archidiœceseos tum sæcularium tum regularium adesse consuetudinem a tempore Lutheri invectam et constanter hucusque servatam benedicendi populo cum SS. Sacramento ante sacras functiones et in fine quoties exponitur; necnon cum pyxide post ministratam sacram synaxim. Hodie vero primum in ecclesia Franciscalium Salisburgensium, ne id amplius fiat vetuit RR. pater minister generalis eorumdem fratrum in actu sacræ visitationis, cum scandalo fidelium et Archiepiscopi oratoris mœrore. Quapropter hic ab eadem S. C. humiliter postulavit ut sibi daretur facultas injungendi præfatis religiosis, ut pergant juxta consuetudinem. Proposito itaque in S. R. C. per infrascriptum secretarium dubio: An in prædicta archidiœcesi enunciata consuetudo sit servanda vel abolenda? S. eadem C., re mature perpensa, auditaque sententia R. D. Laurentii Salvati S. Fidei promotoris coadjutoris, rescribendum censuit : Nihil esse innovandum. Atque ita rescripsit, et in archidiœcesi Salisburgensi servari mandavit. » (Décret du 15 février 1873. N° 5531.) Cette réponse avait sans doute paru un peu amphibologique, et chacune des deux parties y avait probablement attaché un sens contraire, car cette cause est posée de nouveau, et la S. C. exprime son sentiment d'une manière plus détaillée. « RR. D. Archiepiscopus Bambergen. exposuit etiam in ecclesiis fratrum minoritarum S. Francisci intra limites archidiæceseos sibi commissæ abruptam fuisse consuetudinem jam inde a tempore Lutheri invectam, et hucusque servatam, nempe populo cum SS. Sacramento bene dicendi ante sacras functiones et in fine quoties exponitur : et cum pyxide post ministratam sacram synaxim. Cum vero id non sine fidelium scandalo et Archiepiscopi mœrore evenerit, RR. ipse Archiepiscopus a S. R. C. humiliter postulavit ut S. C. de prædicta consuetudine statuere vellet in archi-

diæcesi Bambergensi quod de eadem statuit in Salisburgensi sub die 15 februarii anni vertentis, nimirum : Nihil innovandum. S. porro eadem C. audita sententia R. D. Laurentii Salvati ipsius S. C. assessoris, rescripsit : Nihil esse innovandum quoad expositam consuetudinem in ecclesiis ordinis Minorum in archidiœcesi Bambergensi existentium, ac RR. Archiepiscopus Bambergensis ex officio præsens decretum religiosis præfatis communicet ut illud statim executioni mandetur. » (Décret du 28 avril 1873. N° 5543.) Dans la première réponse, la S. C. des Rites avait peut-être hésité, car il s'agit d'une pratique contraire aux rubriques ; et elle ne s'est prononcée qu'en donnant une permission pour éviter des inconvénients qui lui étaient représentés comme graves.

LE VAVASSEUR,
Directeur du Séminaire du Saint-Esprit.

Amiens. — Imp. Rousseau-Leroy, rue Saint-Fuscien, 18.

LEONI · XIII

SVMMO · HIERARCHAE

SCIENTIAE · OMNIS · ECCLESIASTICAE

SVPREMO · DOCTORI

QVINQVAGESIMVM · SACERDOTII · ANNVM

CELEBRANTI

SCRIPTORES · ET · TYPOGRAPHVS

PERIODICAE · HVIVS · RECENSIONIS

VOLVMINA · LVI

APOSTOLICAE · SEDIS · AMORE

EDITA

CVM · GRATVLATIONIBVS · AC · VOTIS

OFFERVNT · ET · CONSECRANT

EX · VNIVERSITATE · STVDIORVM · INSVLENSI

KAL · IAN · AN · MDCCCLXXXVIII

Avec ce numéro qui complète le LVIe volume de la Revue des Sciences ecclésiastiques, *la Rédaction et l'Administration ont humblement et joyeusement offert à Sa Sainteté le Pape Léon XIII, au jour du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale, la collection complète de cette* Revue *entreprise, il y a 28 ans, pour la défense et la propagation des doctrines du Siège Apostolique.*

UNE PAGE INEDITE

DE L'HISTOIRE DE LA VULGATE.

C'est toujours une bonne fortune que de tirer de la poudre d'une bibliothèque un document inédit, surtout quand il vient jeter une lumière nouvelle sur l'état d'une question importante à une certaine époque de l'histoire. Le chercheur comprend alors les joies intimes et profondes des Baluze et des Montfaucon. Sans aspirer à leur mérite et à leur gloire, nous avons pourtant été assez heureux pour découvrir à Bruxelles (1), à Cambrai (2) et à Reims (3), trois exemplaires d'un manuscrit dont les érudits n'ont guère fait mention jusqu'ici. C'est une lettre assez longue intitulée : *Epistola ad novos Hebræos.* Elle est adressée par Pierre d'Ailly à Philippe de Maizières et elle a pour objet l'autorité de la Vulgate. Elle est complétée par un autre ouvrage du même auteur : *Apologeticus Hieronymianæ Versionis.* Ce dernier n'existe qu'à la Bibliothèque de Bourgogne (4). Les lecteurs de la *Revue* s'étonneront peut-être que des documents émanant d'un tel personnage soient restés jusqu'à nos jours inconnus. Nous n'avons

(1) Ms. Bibl. Reg. Bruxellensis, 18978. Ms. du XV siècle.
(2) N° 473.
(3) N° 486.
(4) N° 18978.

rencontré jusqu'ici aucun auteur qui les analyse ou les cite, à part l'historien allemand de Pierre d'Ailly, Paul Tschackert, aujourd'hui professenr à l'Université de Kœnigsberg (1). Encore se contente-t-il d'en donner un résumé rapide et incomplet. Cornély lui-même n'en fait pas mention dans son ouvrage pourtant si érudit (2). Voilà pourquoi nous croyons rendre un vrai service à l'histoire de la Vulgate en publiant *in extenso* ces deux manuscrits.

Nous les ferons précéder de quelques considérations préliminaires qui rendront raison de certaines difficultés.

I

Les personnages sont connus. L'auteur est Pierre d'Ailly, alors bachelier en théologie du collège de Navarre, mais déjà professeur et sur le point de subir les épreuves suprêmes de la licence et du doctorat. C'est très probablement en 1378, c'est-à-dire en l'an même du grand schisme, qu'il composa l'*Epistola*. L'*Apologeticus* est postérieur de plusieurs années. Le destinataire est Philippe de Maizières, alors conseiller du roi Charles V, mais qui devait bientôt après quitter le monde et la cour pour se réfugier dans le cloître des Célestins.

L'occasion de l'*Epistola ad novos Hebrœos* est encore enveloppée d'obscurités. Pierre d'Ailly avait été averti par Philippe de Maizières qu'un certain personnage, *quem innominatum innominatus taceo*, dit-il, un ecclésiastique appartenant à l'Université de Paris,

(1) *Peter von Ailli*, 1877, Appendix, III, p. 7.
(2) *Hist. et crit. introductio in sanctam Scripturam*, t. I.

selon toute apparence, avait attaqué, calomnieusement d'après lui, la version de saint Jérôme. Ses critiques avaient été proférées en public, peut-être dans quelque thèse de baccalauréat ou dans une dispute d'école. D'après d'Ailly, c'est la légéreté et non l'opiniâtreté qui a fait soutenir cette opinion. Cependant, il avoue n'avoir point entendu cette discussion ni lu l'écrit qu'il incrimine. Mais comme les docteurs de l'Université se taisent sur cette question, et comme ce silence produit un certain scandale, d'Ailly prend la parole et envoie à Philippe de Maizières le traité *ad novos Hebræos, ut per hoc et præfato viro via pateret et reditus ab errore, et cuilibet christiano via et aditus deficeret ad errorem.* On reconnaît, rien que dans cette phrase, les assonances et les *concetti* dont le futur cardinal de Cambrai aimait à émailler tous ses discours (1).

Mais pourquoi ce titre : *Epistola ad novos Hebræos*? « Les Juifs d'autrefois, dit d'Ailly, n'ont pas voulu croire les divines Écritures, ils ont refusé de reconnaître le Christ qu'elles annonçaient. Ils sont maudits et frappés de démence ; ils nient la vérité, car ils osent dire que nos livres saints diffèrent des leurs, que la version latine n'est pas la reproduction fidèle du texte sacré, et ils essaient ainsi de nous fermer la bouche. Il faut les laisser à leur incurable aveuglement.

« J'en viens, continue-t-il, aux nouveaux Juifs, à ces Israélites modernes qui sont catholiques, mais qui renouvellent l'erreur des Juifs anciens. Ils ne craignent pas d'affirmer, d'après ce que j'entends, que saint Jérôme, dans sa version des Écritures, a ajouté certaines choses, en a omis d'autres, et a pris trop de licence

(1) Cf. *Petrus de Alliaco*, auctore L. Salembier, p. 301.

avec le texte divin. C'est l'amour de l'Église et la charité fraternelle qui me mettent la plume à la main pour faire revenir ces fidèles de leur erreur. Je n'échapperai pas sans doute à l'envie et aux calomnies, puisque saint Jérôme lui-même n'a pu les éviter, mais vous savez, ô mon Jésus, que je travaille par zèle pour la foi et je ne crains point mes adversaires. » (1)

II

Après cet exorde, l'auteur donne les cinq points de sa division. Il n'accuse pas formellement son adversaire d'hérésie, il se contente d'exposer une thèse scolastique contraire à la sienne. D'après ce que nous pouvons conjecturer, cet adversaire de d'Ailly avait lu les livres du moine franciscain Roger Bacon, mort vers 1294. Il avait adopté ses opinions sur la valeur de la traduction de saint Jérôme et il avait osé les soutenir en public.

Quel était le nom de cet étudiant, anglais selon toute vraisemblance, et probablement franciscain comme Bacon lui-même? D'Argentré ne publie aucun jugement de l'époque qui puisse nous mettre sur la trace; du Boulay (2) dit n'avoir pu retrouver ce personnage, et, nous sommes contraint de l'avouer, nous n'avons pas été plus heureux.

Pierre d'Ailly n'a connu que plus tard le livre de Roger Bacon. Cet ouvrage intitulé : *Opus minus*, après avoir été longtemps perdu, vient d'être retrouvé récemment à la Bodléienne d'Oxford (3) par un de nos

(1) *Epistola*, præfatio.

(2) *Historia Universitatis Parisiensis*, t. VI, p. 980.

(3) Bodl. n° 1819 (Digby, 218). Cf. *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, d'après des textes inédits, par Emile Charles, 1861, p. 93 et 349.

compatriotes, M. Émile Charles. C'est dans ce manuscrit sur papier, dont l'écriture incorrecte est à moitié effacée et souvent illisible, que l'érudit français est parvenu à reconstituer le *Septem peccata studii theologiæ*, qui forme à peu près tout l'*Opus minus*.

Après avoir réfuté, sans le savoir, les idées de Bacon exposées par son interprète anonyme, le cardinal de Cambrai devait, plus tard, faire plus ample connaissance avec les ouvrages critiques, mathématiques et surtout astronomiques du téméraire professeur anglais. Jusqu'en 1378, d'Ailly avait été sous l'influence d'un autre franciscain, Guillaume Occam. Il le qualifie souvent de *venerabilis inceptor*, et il le suit dans un grand nombre de ses opinions. Ces deux Frères Mineurs, vrais *condottieri* de la théologie à cette époque, étaient tous deux grands pourfendeurs de l'antique scolastique, et tenants déterminés des opinions nominalistes. Ils ont exercé tour à tour un empire funeste sur l'esprit de Pierre d'Ailly; l'un après l'autre ils furent ses mauvais génies. Mais s'il loue Occam, il n'ose en faire autant pour Bacon. Dans ses œuvres postérieures, dans l' *Apologeticus* en particulier, il se contente de l'appeler « un certain docteur anglais ».

Les erreurs pourtant si graves de Guillaume Occam paraissent ne lui avoir rien fait perdre, à cette époque, de la renommée que lui avaient acquise sa science incontestable et l'étonnante subtilité de son esprit.

Il n'en est pas de même pour Roger Bacon. Ce dernier semble avoir joui, à la fin du xve siècle, d'une réputation peu enviable. Son goût prononcé pour les sciences occultes, ses idées nouvelles et parfois extravagantes, son mépris avoué de la tradition scolastique, ses attaques violentes contre les grands docteurs, son

humeur inquiète et brouillonne, et par dessus tout ses révoltes trop connues contre ses chefs religieux, avaient suscité à son endroit une défiance justifiée.

Émile Charles exagère sans doute un peu quand il écrit : « Au xve siècle, un docteur vénéré, Pierre d'Ailly, composa au sujet de l'astrologie un livre tout entier, qui débute par l'exposition de deux doctrines opposées. L'une est de Guillaume d'Auvergne, qui condamne énergiquement l'abus de cette science ; l'autre est celle d'un docteur anglais dont Pierre d'Ailly n'ose dire le nom, homme suspect dont il ne parle qu'avec une sorte de terreur et de répugnance, et contre lequel il s'élève avec mépris. Ce docteur si décrié, cet impie qui a osé soutenir de pareils blasphèmes, cet anglais dont les opinions sont longuement exposées dans les termes mêmes dont il s'était servi, c'est notre docteur, c'est R. Bacon. Ainsi, pour un scolastique du xve siècle, esprit du reste éclairé et indépendant, le premier auteur de cette pensée qui trouble encore la science et inquiète l'Église, ce n'est pas Albumazar, ce ne sont pas les Arabes ; c'est l'audacieux moine d'Oxford. » (1) Cependant il faut avouer qu'il y a quelque chose de fondé dans ce jugement du savant recteur de l'Académie de Lyon. Pierre d'Ailly, après avoir attaqué dans l'*Epistola*, les idées de Bacon qu'il ne connaît pas encore, se range pourtant très souvent à son avis dans l'*Apologeticus*, ou bien il se contente de lui proposer de légères corrections. Quant à la partie cosmographique, mathématique et astronomique de ses ouvrages, elle a été empruntée, pour une bonne part, aux œuvres de Roger Bacon, beaucoup plus connues alors qu'elles ne le sont aujourd'hui.

(1) Emile Charles, *op. cit.*, p. 49.

Le franciscain anglais était un effrayant et mystérieux génie que son temps n'a pas compris, et que de Humboldt appelle « la plus grande apparition du moyen âge. »

III

Et maintenant, que penser de la thèse générale de l'*Epistola* ? D'Ailly a-t-il raison de prétendre que la version de saint Jérôme est absolument parfaite ? Peut-il légitimement s'appuyer ici sur l'autorité de l'Église qui l'a approuvée ?

Répondons d'abord que ses conclusions sont outrées. L'authenticité de la Vulgate ne fait pas qu'elle échappe aux infirmités inhérentes à toute version. On y peut trouver, et l'Église ne l'ignore pas, des défauts de plus d'un genre ; déjà, on s'est efforcé d'y remédier et peut-être le fera-t-on encore plus tard (1). Cette traduction est néanmoins, malgré ses fautes, un document ecclésiastique de la plus grande valeur, et elle contient, à un haut degré, la substance de la Révélation écrite. En vertu du choix de l'Église, elle jouit d'une certaine prééminence, et elle exerce une sorte de magistrature sur les autres versions latines.

Saint Jérôme, comme le dit d'Ailly dans l'*Epistola*, est un *docteur authentique*, c'est-à-dire faisant autorité ; sa traduction est adoptée comme *officielle* par l'Église dans les leçons, les discussions et les actes publics. C'est d'ailleurs le seul sens que d'Ailly lui-même, d'accord en cela avec toute la tradition (2),

(1) Voir l'article du docteur J. P. P. Martin, dans le numéro d'Août de la *Revue*, p. 100.

(2) Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus e fontibus græcis*, t. I ; verbis αὐθεντης, αὐθεντία.

donne toujours au mot *authentique*. Dans une dispute publique, par exemple, l'adversaire ne sera pas admis à rejeter le texte de la version de saint Jérôme : elle fait loi, n'a pas besoin de confirmation et relate fidèlement tout ce qui a rapport à la foi et aux mœurs, tout ce qui appartient à la substance de la parole révélée. « De même, ajoute-t-il, on acceptera l'autorité de saint Anselme et d'Hugues de Saint-Victor, parce que leur doctrine est *authentique*, — cum ipsi communiter in actibus scholasticis allegantur auctoritative, nec soleant negari, sed eorum dicta reverenter glossari et exponi. » (1) C'est aussi dans la même signification que le concile de Trente prend ce terme : *authentique*. (2) Si d'Ailly s'était borné à ces affirmations, rien de plus exact. Mais le jeune bachelier sententiaire va plus loin. Il affirme à Philippe de Maizières *quod propter auctoritatem Ecclesiæ catholicæ translatio Ieronimi ex hebræo in latinum firmiter credenda est de necessitate salutis*. Il est curieux de le constater : Pierre d'Ailly qui, dans ses thèses comme dans sa conduite, se montra si longtemps peu favorable à l'autorité de l'Église romaine, pousse ici les choses à l'extrême et outre au delà de toute mesure les décisions qu'elle a pu donner à propos de la Vulgate. Et il ne s'en tient pas là.

Saint Jérôme, affirme-t-il encore, ne s'est jamais trompé en traduisant; sa version n'a rien changé au texte hébreu; elle est proprement *littérale*, et ceux qui accusent le saint Docteur sont coupables d'injure et de témérité. Bien qu'il puisse taxer d'hérétique

(1) *Sermo coram Papa Clemente VII Avenione habitus circa negotium Universitatis Parisiensis adversus Joannem de Montesono*; apud d'Argentré, *Coll. judic.*, t. I, 2e pars, p, 121,

(2) *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*, Sess. IV.

l'opinion de son adversaire, cependant d'Ailly veut croire qu'il n'a pas péché contre la foi ; il a erré par inadvertance beaucoup plus que par opiniâtreté.

Le lecteur comprend vite combien tous ces jugements sont exagérés et par là-même faux au point de vue théologique. Saint Jérôme n'est point infaillible ; il l'a lui-même très souvent reconnu. Sa version a été soumise à trop de justes critiques et de corrections méritées pour qu'elle puisse être considérée, toujours et en tout, comme reproduisant parfaitement le texte original.

IV

Si maintenant nous étudions le second traité inédit de d'Ailly, l'*Apologeticus*, ce livre est le développement d'idées plus vraies et de *desiderata* plus justes. Il est très postérieur en date ; ce n'est plus un bachelier, c'est un docteur qui parle. Sans doute, le futur cardinal de Cambrai revient encore sur la pensée qu'il a déjà développée dans l'*Epistola*, son œuvre de jeunesse. Il attaque « ce fameux docteur anglais » qui s'est permis de parler irrévérencieusement de saint Jérôme et qui par là-même, dit-il, a blessé l'Église romaine (1). Cependant, il admet avec R. Bacon la nécessité de revoir les exemplaires du texte sacré et de les corriger soigneusement. Comme Bacon, il reprend vivement ces prétendus correcteurs « qui se putaverunt correctores, et magis facti sunt corruptores.» (2) « Cette correction doit être l'œuvre des

(1) 4a propositio.

(2) *Apologeticus*, tertia assertio. — Cf. Em. Charles, *op. cit.* p. 23 et 356.

Universités, ajoute-t-il ; c'est en particulier le devoir des Facultés de théologie. Des théologiens, versés dans la grammaire, dans la langue hébraïque comme dans la langue grecque, seront choisis et approuvés par Rome, pour accomplir ce grand travail. L'Église ne saurait rien faire de plus utile et elle a trop longtemps négligé cette obligation ».

Donc, les travaux de Cassiodore, les recensions de Théodulphe et d'Alcuin, celles de saint Pierre Damien, de Lanfranc et de saint Etienne Harding (1), ne satisfaisaient pas entièrement notre docteur. Le correctoire de Paris, celui des Dominicains (2) et celui de la Sorbonne (3), en supposant qu'il les ait connus tous trois, lui paraissaient insuffisants (4).

Il veut que l'Université de Paris entreprenne cette œuvre si importante, et il pense que seule elle peut la mener à bonne et utile fin. Il termine en disant : « Voilà ce que j'ai écrit pour défendre la version de saint Jérôme. Et maintenant je prie le grand docteur de m'éclairer par sa science et de m'aider par ses prières. »

(1) Cf. *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, n^os de déc. 1886 et des mois suivants.

(2) Roger Bacon le critique avec violence dans la lettre au pape Clément que rapporte Hodius. (*De text. origin.* p. 429). Cf. Emile Charles, *op. cit.* p. 263.

(3) On sait qu'il est ainsi appelé, parce qu'un exemplaire en a été retrouvé à la bibliothèque de la Sorbonne, et non parce que les Sorbonnistes en sont les auteurs.

(4) Cf. Cornely, *Cursus Scripturæ Sacræ*, Hist. et critica introductio, t. I. p. 435. — Vercellone, *Dei correctorii biblici della bibl. Vaticana*, p, 35 et seqq.

V

Ces deux traités nous semblent jeter un jour nouveau sur l'histoire de la Vulgate à la fin du XIVe siècle. D'Ailly soutient, d'un côté, une thèse exagérée à propos de la version de saint Jérôme ; de l'autre, il déplore les mutilations que les correcteurs bibliques ont fait subir à cette traduction qu'il croit parfaite en elle-même. Nous avons contesté le premier travail, mais nous approuvons le second presque en entier. Les théologiens du concile de Trente allaient bientôt remettre à sa vraie place l'œuvre du grand docteur et la corriger dans ses imperfections. Nous ne connaissons, en effet, qu'un seul théologien qui ait embrassé, après le concile, l'opinion extrême de d'Ailly : c'est l'augustin Basile Pons. Il affirme, en effet, comme notre auteur, que saint Jérôme a fait une traduction si parfaite que *nec in levissima aliqua re lapsus fuerit vel ignorantia vel incuria, sed omnia, quantumvis minima, recte conversa* (1). C'est l'opinion même du brillant bachelier de Navarre. Les autres, avec Vega et Melchior Canus (2), affirment que le Concile n'a pas pu approuver les fautes évidentes ; d'autres encore, comme Salmeron (3), expriment, à propos d'une prompte correction du texte, des désirs qui rappellent ceux de Pierre d'Ailly dans l'*Apologeticus*.

Ces espérances furent bientôt réalisées en partie,

(1) *Questiones expositivæ*. Q. III, 2. (Apud Migne, *Cursus completus*, I, 878).

(2) Cf. Pallavicini, *Hist. Conc. Trid.* VI, 15 et 16.

(3) Proleg. III, p. 24.

non par l'Université de Paris, comme l'avait souhaité le cardinal de Cambrai, mais par la Faculté de théologie de Louvain qui chargea Hentenius et Luc de Bruges de l'exécution de ce grand projet. D'autre part, on sait les efforts que firent dans ce sens les Souverains Pontifes Pie IV, saint Pie V et Grégoire XIII. Tous les théologiens connaissent aussi la bulle *Æternus ille* lancée par Sixte-Quint en 1589, les travaux de Grégoire XIV et ceux de Clément VIII.

On a déjà remarqué que d'Ailly, dans sa longue vie, proposa beaucoup d'innovations et eut en bien des circonstances comme une vue prophétique de l'avenir. Homme du passé par sa vigoureuse éducation intellectuelle et par les procédés habituels de sa dialectique, il appartient déjà aux temps nouveaux par son indépendance naturelle et par les tendances réformatrices de son esprit. « Pareil au dieu de la fable, dit un de ses biographes, il regarde à la fois le passé et l'avenir. Il part de l'un, mais il s'oriente vers l'autre. Il a dans celui-là de profondes racines, mais il annonce celui-ci par ses fleurs et ses fruits (1). »

Nos lecteurs savaient déjà qu'il avait indiqué le chemin de l'ouest à Christophe Colomb, et montré la voie du cap de Bonne-Espérance avant Vasco de Gama. Ils n'ignoraient pas que son projet de calendrier avait été longtemps après complété et adopté par Grégoire XIII. Ils n'ont pas oublié qu'il avait désiré bien des réformes plus ou moins heureuses dans la discipline ecclésiastique. Ils connaissaient même ce fait

(1) Journal *la Défense*, n° du 4 juillet 1887. Article de M. le Dr F. Giraud.

curieux, que son astrologie lui avait fait prédire les grands bouleversements sociaux de 1789. (1)

Nous ajoutons aujourd'hui un point spécial à cette liste déjà longue, et nous disons que les corrections à apporter au livre des révélations divines ont été indiquées, désirées et demandées par lui, deux siècles avant qu'elles reçussent, de la main des Souverains Pontifes, une utile et heureuse réalisation.

Dr L. SALEMBIER.

(1) *Pierre d'Ailly et ses historiens*, par l'abbé L. Rambure, *Revue des Sciences Ecclésiastiques*, oct. 1886, p. 339.

COMMENTAIRE

DE LA

CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS*.

7e Article.

Article III de la Constitution.

« Excommunicationi latæ sententiæ *speciali modo* Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus... *Schismaticos et eos qui a Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter se subtrahunt, vel recedunt* ». — Sont soumis à l'excommunication, spécialement réservée au Souverain Pontife, les schismatiques et ceux qui se dérobent obstinément à la soumission due au Souverain Pontife régnant.

A quelque point de vue que l'on envisage l'Église catholique, sa note caractéristique est l'*unité* : unité du principe générateur : *nemo potest venire ad me, nisi Pater... traxerit eum* (Joann. 6, 44); unité du but à atteindre : *conventione autem facta cum operariis ex denario diurno* (Math. 20. 2) ; unité de moyens pour réaliser cette fin suprême : *unus Dominus, una fides, unum baptisma* (2 Eph. IV, 5) ; unité de direction invisible : *divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus* (1 Cor. 12) ; unité de direction visible par l'institution d'un chef suprême auquel tout est hiérarchiquement sou-

mis : *Simon Petre, pasce agnos meos, pasce oves meas* (Joann. 21. 16. 17.) ; enfin unité formée par l'étroite adhésion, non seulement des membres avec la tête, mais encore des membres entre eux : *unum corpus sumus, alter alterius membra* (Rom. 12). Ces deux derniers caractères constituent, au point de vue du droit ecclésiastique, l'unité sociale de l'Église dans la communauté de la même foi et le lien d'une charité mutuelle : en vertu de ce double principe, l'Église s'affirme comme société visible formée par J. C. lui-même.

L'hérésie s'attaque à la foi : nous en avons parlé précédemment ; il nous reste donc à étudier le schisme qui rompt l'union fraternelle et se place en dehors de l'Église, ou par la révolte contre le chef ou par la séparation d'avec les frères. « Tunc enim est schisma, quando unum membrum non vult amplius esse membrum illius corporis, nec sub illo capite (1). »

Mais, avant d'aborder l'étude de fond, il se présente une question préjudicielle : c'est l'examen d'une difficulté que soulève la rédaction du texte de la constitution pontificale. En effet, l'article paraît se diviser en deux parties, comme il est aisé de le voir. La première incise parle des schismatiques, *schismaticos* ; la seconde mentionne, en spécifiant, ceux qui se dérobent opiniâtrément à l'obéissance due au Souverain Pontife : *et eos qui a R. P. pro tempore existentis obedientia..... recedunt.* Or, d'autre part, qui dit *schisme*, dit indifféremment scission avec le corps de l'Église, ou avec le chef de l'Église, le Souverain Pontife : l'appellation *schismatique* s'applique également aux deux

(1) Bellarm. *De Controversiis*, Cap. V. De Eccl. milit.

cas. — Quel est donc le motif, quelle est la portée de cette addition finale ?

Les commentateurs se sont divisés sur l'interprétation de cette clause : unanimes au sujet de l'extension à donner à l'ensemble de l'article, d'accord sur le fond de la question, ils diffèrent entre eux par la façon dont chacun croit devoir apprécier l'intention du législateur.

Ainsi, 1° d'après les uns, (1) ce dernier paragraphe atteint ceux qui, *n'étant pas proprement schismatiques*, se refusent à obéir au Souverain Pontife ; tandis que le premier terme, *schismaticos*, vise les schismatiques *formels*. — Si l'on écarte cette interprétation, disent les partisans de cette opinion, la seconde partie de l'article devient une répétition de la première. C'est un pléonasme juridique, qu'on ne saurait attribuer décemment au Souverain Pontife. — De plus, selon les anciens auteurs, ces deux parties, aujourd'hui fondues en un seul article, formaient la matière de deux paragraphes distincts.

Nous admettons que la seconde partie de cet article ne saurait être une superfétation : mais nous en sommes à nous demander comment il n'en serait pas précisément ainsi avec ce système ? Est-ce que refuser opiniâtrément d'obéir au Pontife Romain ne constitue pas le schisme ? Le schisme, à son tour, est-il autre chose que ce refus ? Quels sont les chrétiens qui échappent à cette qualification, quand ils refusent de déférer aux ordres du chef de l'Église ? Du moment donc que la négation d'obéissance est constatée, la distinction de schismatique *proprement* et *improprement* dit, n'a aucune raison d'être : c'est une distinc-

(1) *Revue théologique*, tome 3. p. 105.

tion purement verbale. Pour l'argument déduit de l'ancien droit, où les deux incises formaient deux paragraphes distincts, il faut certainement conclure à la diversité de leur signification : mais nous contestons que cette distinction soit établie dans l'interprétation proposée par ces auteurs.

2° La seconde opinion ne voit dans cette dernière partie que le développement, l'explication, du terme *schismaticos*. Ainsi, Suarez, commentant ce paragraphe, dit : Il y a non seulement *schisme*, mais *hérésie*, à refuser obéissance au Souverain Pontife, par suite d'erreur au sujet de la constitution de l'Église ; — il y a *schisme* seulement, quand on récuse son autorité par mauvais vouloir : c'est à ce genre de révolte que s'applique le premier terme *schismaticos* ; mais, comme il y a aussi *schisme* par ailleurs toutes les fois qu'on désobéit opiniâtrément au Souverain Pontife, cette dernière partie de l'article a pour but d'affirmer cet enseignement. « Quia vero non tantum illo modo (ex malitia et prava voluntate) schisma committitur, sed etiam, quoties ab obedientia summi Pontificis pertinaciter receditur, ideo etiam hoc *in sequentibus verbis* explicatur (1) .»

Il nous semble qu'outre son caractère vague, indéterminé, on peut encore adresser à cette interprétation les mêmes reproches qu'à la précédente ; la distinction ne paraît nullement tranchée entre les deux parties de l'article ; dans l'un et l'autre cas, il est toujours question de simple refus d'obéissance. Comme nous l'avons prouvé lors de l'examen du premier sentiment, dans ce cas aussi, les deux parties s'emboîtent : on ne voit pas comment le second membre ne forme pas une répétition du premier.

(1) Disp. 21, sect, 2ª, 12.

Il est vrai, Bonacina, afin de justifier ce sentiment, déclare que cette addition a pour but d'inspirer une salutaire terreur, par la menace de l'excommunication contre les réfractaires : « ad majorem terrorem incutiendum, ut homines retrahantur a peccato schismatis». Mais il est clair que, même par la première partie de l'article, tous les schismatiques, *quels qu'ils soient*, encourent cette sanction : par suite, ils ne peuvent pas être plus épouvantés par la seconde menace, que par la première qui les atteint de la même façon. Il suit de là, que cette seconde explication ne vaut guère mieux que celle exposée en premier lieu.

3° Le troisième sentiment, appuyé sur l'autorité du cardinal de Lugo et de quelques autres théologiens, explique d'une manière plus satisfaisante la portée de cette seconde partie et en justifie complètement l'insertion.

Pour se soustraire aux décisions pontificales, nous voyons souvent les hérétiques distinguer entre le *Siège Apostolique* et le *Pontife qui l'occupe;* protester de leur soumission à la Chaire de Pierre, tout en rejetant l'autorité du Pape actuellement régnant : voilà le subterfuge que la législation a voulu dénoncer et atteindre. « Ideo expresse excommunicantur, non solum schismatici, sed nominatim qui huic personæ obedientiam negant, additis illis verbis : qui se a nostra et cujusvis Pontificis pro tempore existentis obedientia subtrahunt. »

Par sa clarté et sa précision, ce sentiment sort de l'indétermination où se débattent les deux précédentes opinions; il indique d'une façon très caractéristique la distinction existant entre les deux membres de phrases. *Le premier* comprend, d'après ces théologiens, tous les schismatiques, c'est-à-dire, ceux qui rompent

ou l'union nécessaire et mutuelle des enfants de l'Eglise, ou le lien qui doit rattacher tous les membres avec leur chef, Jésus-Christ, représenté par le Pape. Le *second* comprend ceux qui, à l'aide d'un subterfuge, prétendent se maintenir dans l'unité catholique avec le Saint Siège, tout en refusant la subordination nécessaire au Pontife qui l'occupe.

Conformément à cette conclusion, nous diviserons le commentaire de cet article en deux paragraphes où il sera successivement question : 1° des schismatiques proprement dits ; 2° de ceux qui refusent obéissance au Pape actuellement régnant.

§ I. *Des Schismatiques.*

Qu'est-ce qui constitue le schisme?

Conformément au principe que nous avons établi au début de cette étude, et d'après la doctrine de saint Thomas, (1) les schismatiques sont ceux qui refusent l'obéissance au Souverain Pontife ou la communion avec le corps des fidèles. *Schismatici dicuntur qui subesse renuunt Summo Pontifici, et qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.*

C'est ainsi que les auteurs, à la suite de l'Ange de l'École définissent le *schisme* proprement dit : car il est superflu de faire observer que le mot schisme, pris dans son acception originaire de *scission*, *division*, peut être pris en bonne part, comme le rapporte saint Jean l'évangéliste, au sujet des Pharisiens : «Schisma

(1) 2a 2æ, Quest. 39, art. 1. Corp,

erat inter eos (1) » : mais, lorsqu'il est question de schisme *sine addito*, on entend toujours cette atteinte portée à l'unité de l'Église, telle que nous l'avons définie : « Subtractio ab obedientia capitis Ecclesiæ formaliter sumpti, vel ab unione universalis Ecclesiæ (2). »

De ce principe découle aussi la solution de certaines difficultés provoquées par l'application du terme « schismatiques », dans le Droit ancien, aux *pécheurs*, aux *criminels*, aux *excommuniés*.

Ce n'est que dans une acception très ample, et non dans le sens juridique, que la qualification de schismatique était imposée à ces catégories diverses : le péché mortel, comme tous les grands crimes, sépare le coupable de la charité divine ; l'excommunication rejette aussi du sein de l'Église celui qui en est atteint : mais, comme le remarque Fagnan (3), pour être séparés de la communion des fidèles, ces coupables ne le sont pas néanmoins *de la manière requise par le Droit*, afin d'encourir la qualification de schismatique : « *quamvis* criminosi omnes sint suspensi *quoad se*, non tamen quoad alios. »

Comment se subdivise le schisme ?

Le schisme est *simple* ou *complexe*.

Il *est simple*, quand il ne renferme que les éléments du schisme tel que nous l'avons défini : il est constitué par le refus d'obéissance au chef de l'Église ou par la rupture de l'union avec les fidèles de l'Église universelle ; quand on admettrait tous les articles de foi,

(1) IX, 16.
(2) Ferraris, V°, H. *Schisma*, 2.
(3) C. *Quod a prædecessore*, n° 7.

quand on accepterait en principe la primauté d'honneur et de juridiction du Souverain Pontife, le seul fait de ne pas se soumettre au vicaire du Christ, de refuser d'adhérer à la communion catholique, constitue l'état de rébellion schismatique; c'est la doctrine commune

Le schisme est *complexe,* quand, à ce caractère essentiel de révolte, vient s'adjoindre l'erreur dogmatique : on récuse non seulement l'autorité de l'Église, mais son enseignement : « schisma mixtum.. est malitiosus recessus a vera Ecclesia, quoad *obedientiam* pariter et credentiam (1) ». Si le rejet de la doctrine s'étend à tous les articles de foi, ce n'est plus seulement le schisme, mais bien l'*apostasie*; néanmoins, tant que la négation n'atteindra qu'un ou plusieurs articles de foi, on se trouve en face du schisme complexe ou mixte : ainsi arrive-t-il, lorsqu'après avoir refusé de se soumettre à cette direction, on en vient encore à contester que le Pape soit le vicaire du Christ sur la terre ; qu'il existe une communion des saints ; que la confession auriculaire soit d'institution divine, etc.

Le schisme peut-il exister sans hérésie ?

On ne saurait nier qu'en principe ces deux délits, malgré leur affinité constante, peuvent exister à l'état distinct : car les éléments qui les constituent sont divers.

De fait, l'hérésie s'attaque au dogme, par la négation d'une ou plusieurs vérités révélées : le schisme rompt violemment l'unité de l'Église par le refus de communion au moyen des sacrements, des rites ou de la

(1) Ferraris, loc. cit. n° 7.

hiérarchie catholique. — Tout hérétique est schismatique : car, par le fait de ses négations, l'hérétique brise l'unité catholique de la croyance. Mais la réciproque n'est pas vraie ; tout schismatique n'est pas hérétique, absolument : car, il peut admettre le dogme tout entier, en refusant obéissance à l'Eglise ou à son chef, par un entêtement coupable. Ainsi, on peut dire que l'hérésie et le schisme diffèrent, comme le genre et l'espèce. — Enfin, le principe de l'hérésie se trouve dans l'erreur de l'intelligence, et celui du schisme dans la mauvaise et opiniâtre disposition de la volonté (1).

Toutefois, nonobstant cette distinction spéculative, il est rare que cette disjonction se réalise dans la pratique. Le Droit ecclésiastique a signalé dès longtemps la difficulté de ce dualisme sur le terrain des faits. « *In principio aliqua ex parte intelligi potest*, (inter hæresim et schisma diversitas). *Ceterum*, *nullum schisma* non aliquam sibi confingit hæresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. (2) »

La présomption du schisme est sœur de l'orgueil hérétique : on est bien près de discuter l'enseignement d'un maître dont on méprise l'autorité. « Schisma est via ad hæresim, sicut amissio charitatis ad amissionem fidei. (3) » Ne serait-ce que pour justifier sa rupture, le schismatique ne tarde jamais à s'engager dans la controverse hostile : les sectes du Nord de l'Europe commencèrent par rejeter seulement l'autorité du Souverain Pontife, bientôt elles attaquèrent la règle de Foi.

Les Églises orientales, à la suite de leur séparation

(1) Ursaya, *Instit. crimin.* lib. 1, tit. 7.
(2) Canon. *Inter hæresim*, 26. Causa 24, q. 3.
(3) Schmalz. Part. 1, lib. 8, n° 3.

d'avec le Saint-Siège, n'ont jamais pu tenir une position stable dans la doctrine.

Les Jansénistes, les dissidents de la « petite Église », les vieux-catholiques, en prétendant se séparer du chef de l'Église, pour reconstituer cette Église sur l'antique discipline, niaient simplement l'autorité du Vicaire de Jésus-Christ, l'assistance perpétuelle du Saint Esprit : leur négation tenait à la fois du schisme et de l'hérésie.

2° Le schisme est *direct* ou *indirect*.

Il est *direct*, quand on refuse formellement, et en termes exprès, de reconnaître l'autorité du Souverain Pontife. — *Indirect*, lorsque sans qu'il intervienne une déclaration catégorique, il appert des actes mêmes du délinquant, qu'il ne reconnaît aucune supériorité dans l'Église : ainsi en serait-il des évêques qui s'arrogeraient le droit de convoquer, sans autorisation, un concile général, ou bien prétendraient proroger une session conciliaire close par décret du Souverain Pontife.

3° Le schisme est encore *spécial*, *particulier* et *universel*. — *Spécial*, quand un fidèle se sépare sans raison de sa propre Église, de son propre évêque resté en communion avec le Saint Siège, et refuse de se soumettre. — *Particulier* lorsque plusieurs Églises particulières se divisent entre elles. Celles qui, par suite de cette division, perdent l'unité de croyance, de hiérarchie ou de sacrements, subissent les conséquences des lois portées contre les sectes hérétiques ou schismatiques. — *Universel*, lorsqu'une Eglise, un évêque ou un fidèle, refusent obstinément de se soumettre au Souverain Pontife, principe universel de l'unité dans l'Église entière : par cette défection d'avec le chef on se sépare de l'Église catholique.

Celui qui rejetterait l'autorité d'un évêque, ou la communion avec les fidèles d'un diocèse, encourrait-il la censure édictée contre les schismatiques ?

A l'encontre de quelques auteurs qui se prononcent pour l'affirmative, l'opinion commune distingue avec raison les diverses situations qui peuvent se présenter. — Si celui qui rompt ainsi avec le chef d'un diocèse, ou avec une portion du troupeau catholique, proteste de sa soumission au Souverain Pontife, prouve par ses actes son désir de rester en communion avec les autres Églises, on ne saurait le ranger dans la catégorie des excommuniés, comme schismatique : les textes du Droit, qui appliquent cette désignation à ces cas, ne sauraient être rigoureusement interprétés, car le schisme proprement dit requiert la séparation d'avec l'Église catholique ou de son chef auguste : « non est proprie schismaticus... qui recedit ab obedientia unius episcopi et diœcesis communicatione, si perseveret in obedientia papæ et in communicatione cum aliis ecclesiis (1). » — Si, au contraire, par son attitude et ses paroles, le séparatiste manifeste la résolution d'en finir au besoin avec l'Église entière, la solution contraire s'impose : la scission partielle contient en germe tous les éléments du schisme proprement dit, et les sanctions du présent article de la constitution lui sont applicables.

4° Le schisme est *essentiel* ou *complet*. Il est essentiel, quand il est constitué par les seuls éléments que nous avons trouvés jusqu'à présent dans sa définition : rupture avec le Pape ou l'Église catholique. — Il est *complet*, lorsque à cette condition essentielle, vient

(1) Schmalzgr. ibidem. Reiffenst. n° 6. — Ferraris n° 10.

s'adjoindre le fait de l'érection d'une Église nouvelle, ou de l'adhésion à une secte rivale. Ainsi, les Grecs schismatiques ne se contentent pas de refuser obéissance au Souverain Pontife, vicaire de Jésus-Christ, chef de l'Église universelle ; mais ils considèrent le siège patriarcal de Constantinople comme l'égal de celui de Rome : « ita credunt sentientes ecclesiam Orientalem et Constantinopolitanam non esse sub ecclesia Romana, et Patriarcham Constantinopolitanum non esse inferiorem Romano Pontifici (1). »

Des principes établis jusqu'à présent, il appert que cette seconde condition n'est nullement nécessaire pour constituer l'essence du schisme, et faire encourir aux coupables les sanctions de l'Église : d'après l'enseignement unanime des Docteurs, le fait de la rupture opiniâtre suffit à cet effet. « Hæc abscissio est primum *essentiale* schismatis elementum, cui alterum veluti ad schismatis *integritatem* pertinens subsequitur... (2) »

Le refus d'obéir aux décisions des Congrégations Romaines rend-t-il les déliquants passibles de cette censure ?

Nul n'ignore le rôle considérable dévolu dans l'administration de l'Église aux Congrégations Romaines ; comme interprètes des volontés du Souverain Pontife, elles décrètent sur les causes *dogmatiques* comme sur les causes *disciplinaires*.

§ I. Au point de vue *dogmatique*, c'est-à-dire au point de vue de ce que nous devons considérer comme

(1) Fagnam in V. Lib. Decret., De Schism. n° 16
(2) Avanzini, n° 9.

conforme ou contraire à la croyance catholique, trois situations peuvent se présenter.

1° Le Souverain Pontife fait *siennes* les déclarations des tribunaux romains ; alors elles deviennent actes du Pontife, sous les dénominations diverses de Brefs, Bulles, Décrets, etc. ; s'il est fait mention des juges commissaires, ce n'est qu'à titre de consulteurs; tel est le cas des condamnations formulées par la Sacrée Congrégation de l'Inquisition en 1665-66-79, condamnations que s'approprièrent (1) les papes Alexandre VII et Innocent XI.

C'est le chef de l'Église lui-même qui parle, avec son autorité apostolique, avec l'intention d'obliger tous les fidèles, définissant l'objet de la foi ou proscrivant l'erreur : par conséquent, le refus de soumission atteint le magistère catholique ; et sans nul doute les réfractaires encourent la censure, comme hérétiques ou comme schismatiques, et, selon les cas, à ce double titre. La contestation ne nous paraît pas possible sur ce sujet.

2° D'autres fois les déclarations dogmatiques des Congrégations ne sont pas transformées en lettres pontificales ; néanmoins, elles sont officiellement revêtues de la confirmation du Saint Père ; elles sont publiées *speciali ejus mandato*, ou bien *accedente ejus confirmatione*. Dans ces circonstances, disent certains auteurs, le Pape n'agit pas comme *chef de l'Église*, mais comme *chef et président* de la Congrégation dont il approuve la sentence. Il résulterait de

(1) Voici les formules adoptées dans ce cas : Propositiones 45, damnatæ ab Alexandro VII, *decretis Congregationis generalis* sanctæ romanæ et universalis Inquisitionis ; Propositiones 65 damnatæ ab Innocentio XI, *decreto Congregationis generalis* sanctæ romanæ et universalis Inquisitionis. *Sanctissimus Dominus noster*. etc.

cette opinion que le réfractaire ne saurait être considéré, ni comme hérétique, ni comme schismatique, ni comme rebelle dans le sens du présent article : « a *Romani Pontificis*... obedientia pertinaciter se subtrahunt. »

D'autres auteurs (1), non moins considérables, prétendent au contraire que cette *approbation spéciale* transforme ces décisions cardinalices en véritables actes pontificaux, avec leur note d'apostolicité, d'infaillibilité et leur caractère obligatoire. Quelles que soient nos préférences raisonnées pour cette opinion, nous n'avons pas à prendre position sur l'heure dans cette controverse : il nous reste à dire qu'à raison même de cette division des auteurs, à raison du caractère si grave de l'excommunication, nous ne croyons pas que cette sanction soit encourue dans l'espèce.

3° Enfin les décisions dogmatiques des Congrégations romaines peuvent être libellées en leur nom propre, munies sans doute du consentement du Souverain Pontife, mais non de son *approbation spéciale*. Or, dans ce cas, il est admis par les théologiens que nous avons la décision d'hommes autorisés à parler, délégués par le Pape pour définir un point de doctrine, comdamner une erreur : mais nous n'avons pas le jugement du chef de l'Église, du juge suprême en personne. Par conséquent, quelle que soit la culpabilité morale de ceux qui refusent obéissance, ils n'encourent pas, de ce chef, les sévérités de cet article.

§ II. Au point de vue *disciplinaire*, c'est-à-dire, quand il s'agit de ce que nous devons faire ou de ce dont nous devons nous abstenir : par exemple, lorsque

(1) Zaccaria, *Storia polemica*, ed. Rom. p. 386 et seq.

les tribunaux romains décrètent défense de lire, de retenir, d'imprimer un ouvrage, etc., il faut recourir à ces mêmes distinctions et conclure en conséquence. En effet, lorsque le Souverain Pontife, en vertu de l'autorité apostolique, prescrit l'observation d'un point de discipline, promulgue une règle de conduite, comdamne un ouvrage, l'obéissance lui est rigoureusement due : or, comme nous l'avons prouvé, un décret des Congrégations romaines revêtu des conditions énumérées plus haut devient acte pontifical : il oblige comme tel.

Dans les deux derniers cas, la solution identique à celle que nous avons donnée pour les causes dogmatiques, s'impose dans les faits disciplinaires.

Quelle est l'obéissance due au Souverain Pontife, parlant comme docteur privé?

Si nous donnons place à cette question en ce moment, c'est que quelques rares auteurs ont voulu étendre le privilège de l'autorité apostolique aux actes et aux décisions de la personne privée du Souverain Pontife : d'où résulterait l'application des censures dans le cas de désobéissance.

Mais le sentiment quasi unanime des théologiens rejette cette opinion : *sententia communis multo verior, certior et probabilior, est Pontificem personaliter in fide posse deficere..... Doctores omnes ante et post Pighium contrarium unanimiter docuerunt* (1).

Néanmoins, il importe de faire remarquer que le Pape, *même comme docteur privé*, mérite une défé-

(1) Duval, *De suprema potestate*, Part. 2.

rence particulière, supérieure à celle que l'on peut témoigner aux docteurs les plus éminents ; et ce serait une témérité insigne de considérer le Pape, se prononçant en docteur privé, comme l'équivalent d'un docteur sans autorité.

La parole du Souverain Pontife, s'exprimant même dans ces conditions, mérite : 1° *l'assentiment respectueux.* Ce n'est certes pas l'adhésion inébranlable de la foi divine, ou de la foi catholique, puisqu'il n'est nullement question d'enseignement révélé : ce n'est pas non plus une créance basée sur la certitude métaphysique, puisque la proposition contradictoire peut en tout rigueur se trouver vraie ; mais, exception faite de raisons très graves et concluantes réclamant une suspension de jugement, la parole du Souverain Pontife, même comme docteur privé, possède une autorité éminente.

En effet le Pape, comme gardien et interprète de la doctrine, est assisté par l'Esprit de Dieu, d'une manière particulière ; humainement parlant, il est environné d'auxiliaires incomparables sous le rapport de la science et des vertus : toutes causes qui, écartant le danger d'erreur, multiplient les garanties de vérité pour sa personne. D'autre part, il n'est nullement nécessaire que, pour exercer sa fonction de pasteur suprême, il procède toujours par définitions *ex cathedra* : il peut faire face aux nécessités de chaque jour, par des avertissements ou des indications ; ainsi, tantôt il circonscrit le champ des erreurs naissantes ; tantôt il développe l'intelligence des vérités implicitement contenues dans la révélation, précisant leur portée, indiquant les conséquences naturelles qui en découlent, prévenant ou réprimant les interprétations erronées : ces actes de prévoyance constituent en quelque

sorte les annexes nécessaires du pouvoir souverain, se rattachent intimement à l'exercice de sa charge de gardien et interprète de la vérité.

Si donc le Pape peut exercer et exerce de fait cette fonction, sans recourir toujours à la solennité de définitions souveraines, il résulte que, comme autorité privée, indépendamment de sa judicature suprême, il a droit à une déférence religieuse, à une obéissance particulière. « Inter catholicos convenit... Pontificem *solum* vel cum suo particulari concilio aliquid in re dubia statuentem, sive errare possit, sive non possit, esse ab omnibus fidelibus obedienter audiendum (1). »

Quelles sont donc, en résumé, les conditions qui rendent le schismatique passible des sanctions de l'Église ?

1° Il faut que le coupable rejette avec opiniâtreté l'autorité du Souverain Pontife, ou refuse de rester en communion avec ceux qui démontrent leur fidélité au Saint Siège ; il est certain que ce refus d'obéissance ou d'union doit être opposé avec connaissance de cause et en pleine délibération : la nature même de la sanction l'exige ainsi.

2° L'acte lui-même doit être posé : aussi, de même que l'homicide, le schisme est un crime *réel* ; il doit être suivi d'exécution, afin que les condamnations de l'Église puissent sortir leur plein et entier effet. « Requiritur... ut exerceat actum formalis inobedientiæ : hoc est, ut obedire Pontifici nolit, licet agnoscat ex doctrina fidei esse obediendum (1). »

(1) Bellarm. *De Rom. Pontif.* l. IV, cap. 2.
(2) Schmlaz. lib. V. tit. 8.

Tout acte de révolte contre le Souverain Pontife constitue-t-il le schisme ?

Il faut considérer dans l'Église de Jésus-Christ 1° ce qui constitue l'essence de l'unité de l'Église ; 2° les conditions providentielles dans lesquelles se réalise cette unité.

Dans la première catégorie se trouvent la juridiction spirituelle du Vicaire de Jésus-Christ, l'unité de foi et des sacrements ; — dans la seconde catégorie viennent se ranger, par exemple, l'autorité temporelle du Pontife-roi, les lois, décrets et jugements qu'il croit pouvoir édicter, pour le bien des états qui lui sont soumis. — C'est pourquoi, il ressort de tout ce que nous avons établi jusqu'à présent, que celui-là seul est schismatique, qui se révolte contre le Souverain Pontife comme Vicaire de Jésus-Christ et chef de la catholicité. Car c'est sur cette institution que se base l'unité essentielle de l'Église. Mais, qui récuserait l'autorité temporelle du Pape, contestant ses droits sur telle province, telle ville, refusant de recevoir ses ambassadeurs ou légats politiques, lui déclarant même la guerre, n'encourrait pas l'excommunication, *du chef de schisme* ; bien que par ailleurs ces actes de rébellion puissent devenir l'objet des censures pontificales, par suite de leur étroite affinité avec les principes de justice et de morale dont le Pape est le gardien et l'interprète. Mais le présent article ne les atteint pas : parce que de pareils actes peuvent se concilier avec la conviction de l'autorité spirituelle et souveraine du Chef de l'Église, avec l'obéissance due au Vicaire du Christ. « Similes enim inobedientiæ et recessus adhuc bene com-

patiuntur cum debita recognitione et obedientia erga eumdem tanquam Vicarium Christi in terris (1). »

2° En vertu de ce même principe, ne tomberait pas sous l'excommunication réservée aux schismatiques, qui refuserait de se soumettre aux ordres du Pape ou à ses prohibitions, parce qu'ils lui paraîtraient d'une exécution difficile, trop pénible; ou bien parce qu'il estimerait que le Souverain Pontife sort de la sphère de ses attributions : tel serait le cas d'un prince qui, sur l'injonction du Pape, refuserait de déposer les armes, de mettre fin aux hostilités, d'accepter une trève, de restituer une province. Sans doute ce prince pourrait être coupable de désobéissance, de témérité, en violant les sages prescriptions d'une autorité spécialement assistée par l'Esprit de Dieu : mais la faute ne va pas au-delà, au point de vue du Droit ecclésiastique.

3° Il en serait de même de celui qui ne voudrait pas déférer aux ordres du Pape, parce que celui-ci lui serait personnellement odieux ou bien suspect : « non est proprie schismaticus... qui Papæ recusat subesse et obedire, quod persona ipsius videatur sibi suspecta, vel odiosa (2). » On peut, en effet, admettre, à la rigueur, que l'animosité personnelle n'arrive pas dans ce cas jusqu'à dénier au Souverain Pontife la qualité de chef de l'Église; néanmoins, il n'est pas hors de propos de faire observer qu'on se place ainsi sur une pente dangereuse ; et pour peu que l'animosité se prolonge, il est rare que les distinctions ne s'effaçent pas, pour céder la place à un schisme réel à peine déguisé.

(1) Ferraris, v° *Schisma*, n° 9.
(2) Schmalzgr. *ibidem*.

Si deux Pontifes venaient à être élus, en quoi consisterait le schisme ?

Ce fait douloureux de l'élection de deux Papes rivaux s'est présenté dans l'histoire de l'Église : Benoît XIV examine à ce sujet les difficultés qui peuvent surgir, à propos de la canonisation des partisans des deux compétiteurs (1) ; la question mérite d'être étudiée au point de vue du Droit. — 1° Si, par suite de la confusion des évènements, il est difficile ou impossible de reconnaître celui qui réunit les titres légitimes, on n'est point schismatique pour se rallier *à l'un ou à l'autre* : « Si contingat ut duo simul ad summum Pontificatum eligantur, et ignoretur uter ex eis legitime electus sit, alterutri adhærens non est schismaticus (2). » La raison en est facile à saisir : on reconnaît que l'Église doit posséder un chef visible auquel il faut rester uni; seulement, les circonstances ne permettent pas d'adhérer *en fait* et *avec certitude* à un chef incontesté : alors on sauvegarde tout en se ralliant à celui qui paraît présenter les meilleures garanties.

2° Il n'en serait plus ainsi pour celui qui se soumettrait à l'obéissance de *l'un et l'autre* Pontife en admettant l'autorité des deux : la bonne foi pourrait peut-être l'excuser, mais il n'en est pas moins vrai qu'en principe il serait à la fois *hérétique* et *schismatique* : hérétique parce que, contre l'enseignement révélé, il admettrait une dualité de direction, formellement contraire au dogme; schismatique, parce qu'il diviserait dans l'Église, le pouvoir un et suprême institué par

(1) *De Serv. Dei Beatif.*, lib. 3. cap. 20, n° 5.
(2) *Ibid.*

Jésus-Christ : « qui duos summos Pontifices crederet veros, schismaticus et hæreticus esset: schismaticus, quia divideret Écclesiam ; hæreticus, quia sentiret contra fidem (1). »

Dans les circonstances où le doute persiste, de graves auteurs conseillent également une abstention complète : dans ce cas, en effet, le droit du légitime souverain ne se manifeste pas clairement ; par suite, ce n'est point faire acte de scission, de s'en rapporter simplement à la direction de ses évêques et de ses prêtres, abstraction faite provisoirement de la direction visible du Siège Apostolique : car l'Esprit de Dieu ne manque pas d'exercer son influence invisible sur le reste du corps de l'Église. C'est l'opinion de Suarez, Cajetan, Turrecremata, Ferraris, etc.

4° Si l'on parvenait à reconnaître la légitimité de l'un des élus, sans qu'un doute sérieux vînt ébranler cette conviction, il faudrait, de toute nécessité, se rallier à lui, car il serait le véritable chef de l'Église ; et, dans l'espèce, l'opposant serait schismatique : « si sit aliquis certus Papa de quo prudenter dubitari non posset, illi est adhærendum; et qui aliis favent, sunt schismatici (2). »

5° Cependant quelle que soit cette conviction que l'on s'est formée, si dans la suite l'irrégularité de l'élection est mise au jour, l'obligation s'impose de se soumettre à celui que l'on considérait peut-être comme un intrus : jusque-là, on était dans l'erreur, mais nullement schismatique, dès lors, on encourrait les censures ecclésiastiques, comme rebelle au Vicaire de Jésus-Christ.

(1) Fagnan, C. *Quod a prædec.* 19.
(2) Suarez, *de Fide*, D. 12, S. 1, n° 11.

Ainsi ont agi les saints, d'après Benoît XIV (1). Pierre de Luxembourg est honoré sur les autels : néanmoins, il avait été élu cardinal par Robert de Genève, anti-pape, à l'obédience duquel il s'était rangé un instant, le considérant comme le Pape légitime. Saint Vincent Ferrier soutint Pierre de Lune, sous le nom de Benoît XIII, et lui rallia le royaume d'Aragon : mais, à peine la mauvaise foi et les menées ambitieuses de cet anti-pape lui furent-elles démontrées, il l'abandonna : en outre, il obtint du roi Ferdinand un édit interdisant aux catholiques du royaume toute relation avec l'usurpateur du Siège de Saint Pierre ; ainsi contribua-t-il a éteindre un schisme fatal.

Dans les cas de compétition entre divers Pontifes élus, un Concile général peut-il, sans tomber dans le schisme, les déclarer tous déchus de leur droit ?

Il ne peut être question ici que du cas exceptionnel où malgré tous les efforts de l'Église (2) la désigna-

(1) *Ibidem.*

(2) Divers conciles ont eu à procéder à l'examen des titres de plusieurs concurrents promus simultanément au Souverain Pontificat, mais à peine le doute éclairci, les titres légitimes vérifiés et reconnus, l'autorité du *véritable* Pontife était proclamée par les Pères et admis par l'Église : les réfractaires étaient considérés comme schismatiques, exclus de la communion des fidèles. Ainsi, vers la fin du IVe siècle, le concile de Carthage eut à se prononcer sur l'élection de saint Corneille et de l'anti-pape Novatien. (Rohrbacher, liv. 29). De même au XIIe siècle, le concile d'Etampes, réuni sur l'invitation du roi de France, Louis-le-Gros, discuta la double élection d'Innocent II et d'Anaclet : après avoir reconnu la légitimité du pape Innocent, et l'ambition sacrilège de l'anti-pape Anaclet, par les déclarations de saint Bernard, le concile acclama le véritable Pontife. Mais, comme on le voit, ce n'est pas par ces exemples que peut être résolue la question de principe que les évènements ultérieurs ont soulevée.

tion du véritable Pape reste toujours indécise. Dans cette circonstance, eu égard au bien de l'Église universelle, le concile général n'a-t-il pas le droit d'imposer aux compétiteurs une renonciation qui permette de procéder à une nouvelle élection? C'est à l'occasion du grand schisme d'Occident que cette controverse a surgi. Le nœud de la difficulté gît en ce point, qu'entre les divers compétiteurs il doit s'en rencontrer *un* qui est Pontife légitime, *quoique non connu ;* or, en admettant que le concile puisse les déposer tous, il résultera que l'autorité du concile est supérieure à celle du Pape. En présence d'une difficulté si grave, rien d'étonnant que les théologiens et les canonistes se soient divisés.

a) Les hérétiques et les schismatiques ne trouvaient pas d'embarras dans la solution du cas : ils affirmaient simplement la supériorité du concile général sur le Pape. Aux textes scripturaires établissant que le Pape *est chef et tête* de l'Église, les uns opposent une négation absolue, les autres répondent que le Souverain Pontife était chef de l'Église *dispersée*, mais non de l'Église réunie, représentée par le concile général. Bellarmin (1) cite parmi les partisans de cette opinion

(1) *De Controversiis*, C. XIV, Lib. II. Voici les audacieuses affirmations de Gerson, d'après Le Noble. (*Esprit de Gerson*, p. 164). « Ce n'est pas au Pape mais à l'Empereur qu'appartient le droit d'assembler les conciles généraux : à défaut de l'Empereur, c'est aux rois de la chrétienté que revient cette fonction ; à leur défaut, à tous les chrétiens, et jusqu'à la moindre vieille femme ; parce que l'Église universelle peut se conserver dans la personne de la moindre vieille. » De son côté, le cardinal Fillastre, aveuglé par la passion, tenait ce langage digne d'un sectaire : « On doit reconnaître comme juges en matière de foi, non seulement les simples prêtres, attendu qu'il n'y a aucune différence essentielle entre eux et les évêques, mais aussi les docteurs laïques, parce qu'ils sont ordinairement plus habiles que les évêques. » J. Lenfant, t. 2, p. 288.

inqualifiable, le cardinal de Cambrai, Pierre d'Ailly, et Jean Gerson, grand chancelier de l'Université.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette erreur qui trouve sa condamnation éclatante dans l'Évangile, dans les déclarations formelles des conciles, dans l'enseignement traditionnel de l'Église.

b) D'autres canonistes, tout en affirmant que le concile général n'est pas supérieur au Pape, admettent que le Pape peut communiquer au concile une autorité suffisante sur sa propre personne, tellement que, dans les situations critiques, comme celle que nous examinons, le concile peut procéder à sa déposition. Mais comme dit Bellarmin (1), l'autorité du Pape, étant de droit divin, lui-même ne saurait y déroger : « potestas Papæ super omnes est de jure divino, ut patet ; at non potest Papa dispensare in jure divino. » A raison de circonstances particulières, afin de faire mieux éclater à tous les yeux leur innocence, les Papes peuvent confier à des conciles le soin de discuter et de juger *leur conduite*, mais ils ne peuvent leur reconnaître le droit *d'annuler leur juridiction suprême* : les exemples donnés par les papes Sixte III, Léon III, Symmaque, ne prouvent pas autre chose.

c) Quelques auteurs, partant de ce principe : *Papa dubius, Papa nullus*, un *Pape douteux n'est pas un Pape*, raisonnent comme suit. Dans les évènements qui ont donné naissance à ce violent conflit du Grand Schisme, on ne pouvait discerner lequel des trois compétiteurs était le véritable Pape : aussi, en vertu de l'axiome cité, le concile de Constance, placé en face de Pontifes se contestant mutuellement leur autorité, précisément en qualité de chefs de l'Église, les déposa, pour procéder à une élection définitive :

(1) Loc. cit.

dans les cas similaires, le même principe servira à résoudre les mêmes difficultés.

Il est certain qu'en posant la question en ces termes, toutes les objections provoquées par l'examen des situations hiérarchiques établies dans l'Église de Jésus-Christ s'évanouissent : en réalité, le concile ne s'élève pas au-dessus du Pape ; il procède simplement à une élection dont l'irrégularité apparente est justifiée par la nécessité de mettre un terme à l'état violent des esprits.

Néanmoins, à un autre point de vue, de graves objections se présentent, qui font répudier ce sentiment.

En effet cet axiome : *Papa dubius*, *Papa nullus*, a été énoncé pour la première fois au XIVe siècle, lorsque depuis de longues années l'incertitude sur le véritable Pontife planait sur les esprits et divisait la catholicité ; or, est-il admissible que Jésus-Christ ait laissé pendant 40 ans son Église privée de son chef ? Si ce principe était vrai, la foi de Pierre eût manqué dans l'Église : « ego rogavi pro te *ut non deficiat* fides tua. » Si parmi les divers prétendants à la légitimité du Pontificat il ne s'en était pas trouvé *un*, justifiant la qualité de successeur du Prince des Apôtres, l'assistance promise au Collège apostolique et spécialement à Pierre, ne se serait pas réalisée : « ego vobiscum sum *usque ad consummationem..*; *et tu... confirma fratres...* » Comment concilier ces paroles absolues, ces promesses divines, avec l'opinion indiquée ?

En outre, si depuis l'élection d'Urbain VI jusqu'à celle de Martin V, on a pu dire qu'il n'y avait pas de Pape, que l'Église était acéphale, il faudrait admettre contrairement à l'affirmation évangélique qu'il peut y avoir et qu'il y a eu à la base de cet édifice visible une pierre angulaire autre que celle désignée par le « Tu es Petrus et super *hanc*

petram *ædificabo* Ecclesiam meam. »C'est pourquoi, de graves auteurs ont conclu : l'axiome *Papa dubius, papa nullus*, est faux : il peut y avoir doute sur la question de savoir lequel de plusieurs prétendants est le pape légitime, sans que pour cela il soit douteux qu'un Pape légitime existe (1). Aussi, nous dirons à notre tour, à raison des motifs si graves que nous venons d'indiquer, cet axiome inventé pour les besoins du moment était moins applicable que jamais, dans la cause pour laquelle on essayait de le faire valoir.

d) D'autres théologiens catholiques, défenseurs résolus, par ailleurs, des prérogatives pontificales, mais las de chercher dans l'enseignement traditionnel une solution qu'il ne pouvait leur fournir, ont adopté le biais suivant. En principe le Pape est sans conteste au-dessus du concile ; seulement lorsque se présentent des situations anormales comme celles du schisme d'Occident, quand tous les moyens ordinaires ont été épuisés en pure perte afin de rétablir la paix de l'Église, alors, *mais alors seulement*, le concile général aurait *pouvoir coactif* sur les Pontifes compétiteurs ; *il aurait droit* de les obliger à résigner les fonctions suprêmes.

Les partisans de cette théorie rejettent énergiquement le principe gallican et hérétique de la supériorité du concile général sur le Pape ; ils n'admettent cet acte de supériorité momentanée qu'à titre exceptionnel, afin de remédier à des maux dont la durée paraît compromettre l'existence même de l'Église. « Isti autem doctores catholici sedulo distinguendi sunt a... Gallicani systematis sequacibus qui sic argumentantur : concilium *semper* et *in omnibus* est supra Papam (2). »

(1) Phillips, t. 1, p. 174.
(2) Bouix. *De Papa*, Pars tertia, C. IV, § 1.

D'ailleurs, pour se rendre compte de la rectitude d'intention des partisans de ce sentiment, il suffit de citer les noms des théologiens et historiens qui l'admettent : Schelstrate (1), le cardinal Litta (2), Rohrbacher (3), le père Palmieri (4), tous auteurs dont les doctrines sont parfaitement ultramontaines. Néanmoins nous ne saurions nous ranger à cette opinion, à raison de sa nouveauté (5), de son inefficacité, des abus sans nombre auxquels elle ouvre la voie. 1° Jamais, en effet, jusqu'à cette période troublée, on n'avait entendu parler d'une supériorité même transitoire du concile général sur le Pape : le contraire était tellement conforme à l'institution divine, aux textes sacrés, à l'enseignement traditionnel, que les partisans catholiques de la nouvelle théorie n'essayèrent pas de l'appuyer sur ces bases théologiques : le seul, l'unique argument était tiré des circonstances douloureuses, scandaleuses, dans lesquelles se débattait la chrétienté ; par suite, cette opinion avait possédé et possède encore aujourd'hui contre elle le caractère de nouveauté doctrinale peu propre, on le sait, à lui attirer la faveur de l'Église. 2° L'adoption de ce procédé ouvrait logiquement la voie à ce qu'on est convenu d'appeler en politique *le système parlementaire,* mais qui dans l'Église constitue *le système schismatique*. Car en établissant ainsi, ne serait-ce que pour *une fois*, le partage du pouvoir souverain entre les conciles et le Pape, on établit au service des schismatiques futurs un fonds de réserve et d'arguments dont ils n'ont pas manqué de tirer parti plus tard dans les cas prétendus similaires.

(1) *Compendium chronologicum*... Romæ, 1686.
(2) *Lettres sur les quatre articles.*
(3) *Hist. de l'Église*, L. LXXXI.
(4) *Tract. de Romano Pont.* Thesis XXIX. Edit. lithogr.
(5) Devoti, *Jus can.* Proleg, C. 5.

Ainsi, les partisans de cette théorie justifient le concile de Constance qui n'a usé de ce pouvoir, disent-ils, qu'à seule fin d'éteindre ce schisme ; admettons que telle était la pensée restreinte des Pères du concile, bien que ce point de vue rencontre nombre d'incrédules (1). Ce qu'on ne saurait contester, c'est que depuis lors toutes les tentatives schismatiques se sont réclamées de l'autorité de ce concile. En effet, cinq ans après se réunit le concile de Bâle, malgré l'opposition du Souverain Pontife : pour justifier ses actes rebelles et sa doctrine schismatique, il s'appuie non seulement sur l'autorité mais *sur la lettre même* des décrets du concile de Constance ; les quatorze prélats formant la réunion déclarent, « qu'à l'instar de celle de Constance l'assemblée tient *immédiatement de Jésus-Christ* une puissance à laquelle toute personne... *même papale* doit obéir en ce qui regarde la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église, *tant dans le chef que dans les membres* (2).» On n'ignore pas que poussant jusqu'au bout les conséquences du principe, après avoir affirmé dans plusieurs sessions la supériorité du concile sur le Souverain Pontife, cette réunion en vint jusqu'à déposer le pape Eugène IV, pour élire un antipape.

(1) Voici le texte même de ce décret, dont certaines parties ne paraissent pas indiquer une ambition si modeste; elles ont plutôt l'allure d'un déclaration de principe : « Hæc sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro extirpatione præsentis schismatis et unione ac reformatione Ecclesiæ Dei *in capite* et in membris fienda... decernit et declarat : et primo, quod ipsa synodus... *potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis etiamsi Papalis existat obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem* et extirpationem dicti schismatis, et *reformationem generalem Ecclesiæ Dei, in capite et membris.*» (Schelstrate» *Tract. de sensu et auctorit. Const. concilii*, diss. 1, C. 1).

(2) Guérin, *Les Conciles*, vol. 3, p. 150.

La prédilection des Réformateurs du seizième siècle pour le concile de Constance n'est un mystère pour personne : le décret qui imposait au Pape l'autorité du concile général devait étrangement agréer aux instincts révolutionnaires du protestantisme ; aussi les synodes calvinistes l'appelaient-ils « le *très saint* concile »; les principaux historiens protestants de ce concile, Herman, Von der Hardt et Jacques Lenfant, n'hésitent pas à le placer au-dessus des assemblées œcuméniques de Nicée, d'Ephèse et de Constantinople. Enfin les Gallicans ont proclamé hautement, dans les deuxième et troisième articles de la déclaration, qu'ils s'appuyaient sur le « *Saint et œcuménique concile de Constance* » pour affirmer que l'usage de la puissance apostolique doit être réglé par les canons de l'Église.

Malgré toutes les dénégations contraires, il est impossible de nier que les germes déposés dans la quatrième et cinquième sessions du concile de Constance n'aient reçu leur plein et naturel développement, dans les circonstances que nous venons de signaler.

Il ressort de cet ensemble de faits que ce système pris en lui-même ne repose sur aucun base traditionnelle ; que, de plus, il ouvre la brèche à toutes les entreprises schismatiques.

Enfin, la dernière opinion, entièrement conforme aux enseignements de la Foi, très bien fondée en droit et en raison, a recours à l'intervention providentielle : elle pose en principe qu'aux évènements extraordinaires échappant à la prévision comme à la règlementation humaine, il faut également une action supérieure qui, maitrisant directement les volontés humaines, les ramène à l'ordre primitivement établi, par des voies secrètes mais efficaces.

En effet 1° le principe d'une intervention *immédiate* du chef invisible de l'Église a toujours été admis dans l'enseignement traditionnel, pour les circonstances exceptionnelles. L'an 501, un concile convoqué à Rome par le pape saint Symmaque déclarait que Dieu réservait à *son arbitrage*, *suo arbitrio*, les difficultés qui concernaient le Saint Siège : « aliorum hominum causas Deus voluit per homines terminari : *Sedis istius præsulem suo, sine quæstione, reservavit arbitrio.* »

Il y a donc des circonstances dans lesquelles la sagesse humaine est insuffisante à résoudre les difficultés de l'Église : pour ces cas, dit le concile, la compétence de la raison humaine est *même formellement récusée.* Or, de l'avis même de tous les partisans des systèmes antérieurs, ne sommes-nous pas, dans l'espèce, en face d'une des plus grandes difficultés ? Toutes les théories précédemment réfutées, et qui ébranlent plus ou moins violemment la hiérarchie divine de l'Église, n'ont-elles pas pour seule raison d'être, pour seule justification, la grandeur du péril de l'Église, la nécessité d'une solution extrême à imposer, l'impossibilité de pourvoir autrement à la paix du monde catholique ? Devant ces aveux d'impuissance humaine, n'est-ce pas le cas de considérer comme réservée au tribunal de Dieu lui-même la solution d'un schisme aussi grave ?

Quelle force probante n'ont pas, *surtout contre ceux qui admettent la légitimité de l'un des compétiteurs*, ces axiomes célèbre, toujours proclamés contre les hérétiques : *Prima sedes a nemine* judicatur. *Nemo judicabit primam sedem.* Comment concilier ces propositions *absolues*, *négatives*, parfaitement conformes à l'enseignement évangélique, avec ce sys-

tème subordonnant, *ne serait-ce que dans un cas*, l'autorité pontificale, aux décrets d'une assemblée conciliaire ?

2° C'est dans le même ordre d'idées que Bellarmin énonçait cette thèse (1): « Summus Pontifex *simpliciter et absolute est supra Ecclesiam universam et supra concilium generale, ita ut nullum in terris supra se judicem agnoscat.* » Ce n'est donc pas devant les puissances terrestres, qu'elles s'appellent Église *dispersée* ou *réunie en concile*, qu'il faut évoquer certaines causes majeures ; il faut les réserver à l'action providentielle. Le grand apologiste le déclare sans ambage, deux chapitres plus loin, en examinant l'hypothèse d'un Pape malfaisant : il admet que les ressources humaines sont nulles, pour mettre un terme à pareille calamité ; il ne reste, dit-il, que le recours à Dieu : « non mirum, *si manet Ecclesia sine remedio humano efficaci : quando quidem non nititur salus ejus præcipue humana industria, sed divina protectione cum ejus rex Deus sit. Itaque etiamsi Ecclesia non possit deponere Pontificem, tamen potest ac debet Domino supplicare, ut ipse remedium adhibeat : et certum est, Deo fore curæ ejus salutem, qui talem Pontificem vel de medio tollet, antequam Ecclesiam destruet* (2).

3° N'est-ce pas là, d'ailleurs, un principe absolument confirmé par l'événement historique ? Au début du

(1) *De controv.* L. II, C. 17.

(2) Un peu plus loin, il est vrai, Bellarmin essaie de justifier l'acte de déposition libellé au concile de Constance, par *le motif du péril exceptionnel* où se trouvait l'Église : néanmoins, le principe posé par lui-même subsiste : il eût suffi à résoudre toute difficulté : et nous osons le déclarer, avec toute la déférence due à un si grand nom, sa thèse eût gagné en autorité et en logique.

grand schisme d'Occident, l'Église vit deux papes se disputer la tiare ; à la fin du grand schisme, les compétiteurs étaient au nombre de trois, Grégoire XII, Benoît XIII, Jean XXIII. En effet, le scandale étant considérable, la foi périclitant dans les âmes, on eut recours au système du pouvoir *coercitif* ou *directif* des conciles sur le Pape. Le concile de Pise proclame la déchéance des *deux* compétiteurs et élit Alexandre V. Il obtient le résultat diamétralement opposé à la pacification : car dès ce moment il y eut *trois* rivaux au lieu de deux (1). — Cinq ans après (1414) le concile de Constance se trouvait en face du mal, aggravé par l'application de ce remède inouï jusqu'alors : il voulut déposer les trois compétiteurs, et proclama le pape Martin V. Cette nouvelle élection aurait peut-être porté *à quatre* le nombre des concurrents. Car chacun de ces élus pouvait continuer à avoir son obédience distincte ; cela était arrivé précédemment, malgré les promesses d'abdication que les candidats à la papauté prodiguaient avant l'élection ; le fait pouvait se reproduire aussi à la suite du concile de Constance ; les mêmes hommes, les mêmes passions étaient en jeu : voilà le merveilleux résultat produit par le système de la supériorité momentanée du concile sur le pape, système néanmoins, créé tout à neuf, pour remédier aux évènements. Que serait-il advenu de cette agitation si confuse, si Dieu lui-même ne fût intervenu ? « Le concile de Constance marcha dans la même voie (que le concile de Pise) *et il eût produit les mêmes résultats, si la bonté et la miséricorde divines, par un*

(1) Post electum nempe ab ipsis novum Pontificem, jam non duo sed tres e xtitere Papæ dubii, de summo pontificatu contendentes e, Ecclesiam in tres obedientias scindentes. (Bouix, *De Papa*, art. III c. IV, § 3).

effet humainement inespérable de sa Providence et de sa protection sur l'Église, n'eût mis fin à la division (1). »

En effet, Dieu qui tient entre ses mains les cœurs des hommes, qui dispose de moyens infaillibles pour les plier à ses vues lorsqu'il juge l'heure opportune, inspira à Grégoire XII la détermination de résigner la souveraineté pontificale: malgré ses promesses, ce pontife s'était refusé jusqu'alors, soit à une abdication, soit à une comparution devant les Pères du concile de Pise ; mais voilà qu'il y renonce *spontanément*, avant que le concile de Constance ait proclamé sa déchéance : par suite, le concile n'eut pas à exercer, sur lui, un droit coercitif quelconque.

Le pape Jean XXIII protestait énergiquement contre l'acte d'abdication que lui voulait imposer le concile ; mais quelque temps après, il se retira de la lutte, à la suite d'un concours de circonstances providentielles ; plus tard, il reconnu solennellement le pape Martin V.

Pour ce qui regarde Benoît XIII (Pierre de Lune), la catholicité se détacha insensiblement de sa personne: la Providence ramenait ainsi elle-même lentement et sûrement son Église à l'unité, disposant les évènements au gré de ses desseins, sans se mettre en contradiction avec les principes établis comme base de la constitution primordiale de son Église, sans avoir besoin de les modifier comme les articles d'une charte purement humaine.

4° Par l'adoption de ce système, on écarte les principes dangereux des systèmes précédents qui atteignent tous, plus ou moins profondément, ce pouvoir si

(1) Philips. *Du Droit eccl.*, chap. VI. Const. du royaume de Dieu sur la terre.

ample, si complet, conféré par J.-C. aux successeurs de Pierre : *plenam potestatem regendi, pascendi ac gubernandi universalem Ecclesiam.* A la suite des considérations précédentes, il est superflu d'entrer à ce sujet dans de nouveaux développements.

Un mot au sujet de la difficulté peu sérieuse soulevée par le caractère miraculeux de cette solution : il n'entre pas dans les voies ordinaires de la Providence d'intervenir à coups de prodige, dans les évènements humains, objectera-t-on : par conséquent on ne saurait adopter un système fondé sur ce principe.

Nous répondrons : 1° s'il était question de schismes ordinaires, soulevés par la seule discussion des titres de deux compétiteurs, nous admettons qu'un recours particulier à l'action providentielle n'est nullement requis ; l'examen de la légitimité de pareilles élections, reposant sur l'étude des documents et circonstances, peut être mené à bonne fin par les évêques réunis en concile : il ne s'agit en effet que de constater quel est l'élu légitime et de le proclamer ; mais le cas que nous avions à examiner était, de l'aveu de tous, inextricable par les moyens ordinaires. 2° Si le miracle est une dérogation aux lois ordinaires, nous savons que cette dérogation n'existe qu'à notre point de vue : pour être *uniformes, constantes*, les lois au moyen desquelles Dieu régit les évènements n'enchaînent pas sa puissance souveraine ; il peut modifier à sa convenance les directions quotidiennes ; pour lui il n'y a pas de miracles. Faut-il donc s'étonner de le voir, après sa promesse d'assistance continuelle, intervenir un jour, d'une manière plus spéciale, régler le mouvement des volontés et par là mettre fin à un désordre que les hommes ne pouvaient plus maîtriser ?

3° Enfin, nous pouvons opposer à nos adversaires

l'argument *ad hominem*. — Jésus-Christ a donné dès le premier jour à son Église une organisation complète destinée à traverser les siècles : et contre elle, d'après la divine parole, les portes de l'enfer ne devaient pas prévaloir : *un seul chef, un seul pasteur* sur la tête duquel repose toute l'autorité de Jésus-Christ lui-même. Mais voilà qu'un jour le Fils de Dieu autorise une substitution radicale. Celui qui représentait son pouvoir, se trouve soumis aux décisions de ceux qu'il lui avait subordonnés : son plan est renversé, les rôles sont intervertis, la loi qui régissait le monde moral est modifiée : le divin fondateur de la constitution de l'Église est surpris en flagrant délit d'imprévoyance ! N'est-ce pas le plus grand et le plus incroyable des miracles ? et certes, ceux qui manifestent tant de répugnance à s'en rapporter à l'action invisible de la Providence pour la solution des difficultés extraordinaires, ne sont pas autorisés à répudier un pareil système comme trop *miraculeux*, lorsque sans effort ils acceptent une si *prodigieuse* métamorphose.

Quels sont les schismes principaux qui ont éclaté dans l'Église ?

1° Un des schismes qui provoquèrent les troubles les plus graves, dans les premiers siècles de l'Église, fut celui occasionné par l'hérésie d'Arius : à la suite de la propagation de son impiété, consistant à nier la consubstantialité du Verbe divin, des divisions profondes éclatèrent dans le corps de l'Église. A un moment donné, des évêques, l'Empereur, un parti nombreux de fidèles prirent parti pour l'hérétique, se détachant de la foi universelle, bravant les censures du concile d'Alexandrie, leur opposant les décrets contraires de

ceux de Nicomédie ; l'Orient fut bouleversé. Après la condamnation des Ariens par le concile de Nicée (325), la secte survécut fomentant la sédition, répandant jusque dans les Gaules les germes de la révolte schismatique. Cette lutte ne se termina définitivement qu'au bout de trois cents ans, vers le VIIe siècle, par la conversion des rois Goths et Lombards.

2° *Schisme des Grecs.* — Cette séparation de l'Église de Constantinople d'avec l'Église Romaine éclata en 861, à l'occasion des menées ambitieuses de Photius, patriarche de cette métropole impériale. Depuis la translation du siège de l'Empire par Constantin, l'orgueil des empereurs et l'ambition des Patriarches rêvait pour cette ville le rôle de la Rome des Papes. Aussi les ferments du schisme y couvaient depuis des siècles, et se manifestaient, entre autres, dans la qualification de Patriarche *œcuménique* que s'attribuaient ambitieusement les patriarches byzantins. Au neuvième siècle, Photius, encore laïque, fut élevé par suite d'intrigues de cour à la dignité patriarcale, et Ignace, pontife légitime, envoyé en exil ; le pape Nicolas refusa de sanctionner cette intrusion sacrilège : la lutte violente commença dès lors, contre les évêques fidèles à la chaire de Pierre. On souleva les populations contre Rome, sous prétexte de corruption doctrinale : les évêques et le clergé schismatiques firent accroire que l'Église latine s'était écartée des traditions apostoliques (1), en ajoutant au symbole de Nicée et de Constantinople le terme *Filioque*, en consacrant avec le pain azyme, enfin en admettant le dogme du Purgatoire. Ces griefs imaginaires, joints à quelques autres accusations puériles,

(1) J. Pitzipios, *l'Église orientale*, première partie, p. 61-90.

servirent aux Photius, aux Michel Cérulaire, aux Isaac Commène, pour opérer une lamentable division qui a survécu même à la chute de Constantinople.

Comme complément de la défection des églises orientales, se présente le schisme russe. Le peuple moscovite avait vu le catholicisme se développer en son sein, grâce aux efforts de l'Église de Constantinople : rien d'étonnant à ce que le schisme des Grecs exerçât une réaction fatale en son sein. Les tzars favorisèrent la séparation soit d'avec Rome soit d'avec Constantinople, dans le dessein secret d'asservir l'Église et de faire un instrument de règne, du principe religieux. Ils ne tardèrent pas en effet à se faire proclamer *Souverains universels* en religion, comme en politique ; le patriarcat fut incorporé à la puissance temporelle, et celle-ci conserva l'œuvre schismatique en établissant un synode permanent destiné à gouverner l'Église nationale, conformément aux ukases des empereurs. Aussi, malgré les tentatives d'union essayées par le concile de Lyon (1274) et le concile de Florence (1439), l'Orient presque tout entier s'est détaché de la communion Romaine.

3° *Grand Schisme d'Occident.* (1378-1414). Nous avons déjà parlé de ce schisme que Ferraris appelle *omnium teterrimum*; aussi nous contenterons-nous d'en donner une idée générale. Le pape Urbain VI ayant mécontenté les cardinaux qui l'avaient élu, ceux-ci lui opposèrent un autre pontife, sous le nom de Clément VII ; la catholicité, partagée dès ce moment en deux obédiences, fut plongée pendant quarante ans dans une confusion lamentable ; à mesure que la mort enlevait un Pape, les cardinaux des obédiences rivales procédaient à de nouvelles élections contradictoires ; les pontifes élus s'excommuniaient mutuellement ; cette

anarchie déplorable ne prit fin qu'au concile de Constance : c'est sans conteste l'une des plus redoutables épreuves que l'Église de Jésus-Christ ait eu à traverser ; le maintien de son autorité pendant cette période tourmentée, le dénouement providentiel de cette crise douloureuse, suffiraient seuls à démontrer la divinité de son institution.

5° *Hérésies et schismes au XVIe siècle.* Une nouvelle épreuve non moins redoutable attendait l'Église. Le moine apostat, Martin Luther, souleva contre l'autorité du Saint Siège l'Allemagne presque tout entière : devenu déjà suspect par ses propositions subversives, l'apostat donna libre cours à sa haine contre toute autorité, à l'occasion des Indulgences publiées par ordre de Leon X; il fit brûler la bulle pontificale qui condamnait ses erreurs, outragea, comme un possédé, le Pape, les cardinaux, les institutions catholiques, et fit appel aux plus honteuses passions pour se créer des partisans. Les peuples entraînés par l'exemple de leurs princes prirent parti pour la Réforme contre le *Papisme*, ou ce que Luther appelait l'*Église de l'Antechrist* : les divers états de l'Allemagne se détachèrent peu à peu de l'unité catholique, pour se constituer en sectes fanatiques, avec le principe du libre examen.

Sous l'influence des doctrines propagées par les disciples de Luther, la Suède suivit l'exemple de l'Allemagne : Gustave Wasa, le nouveau conquérant de la Suède, se montra favorable aux projets des réformateurs, afin d'anéantir l'autorité des Papes qui lui portait ombrage ; dès ce jour, le royaume de Suède embrassa le schisme de Luther. Le Danemarck ne tarda pas à marcher à la suite de la Suède. La Pologne, la Hongrie, furent successivement infestées par les doctrines des novateurs : la Hollande, après des luttes sanglan-

tes, finit par adhérer au calvinisme et rompre avec le Saint Siège : car si la Réforme bouleversait le dogme catholique par l'interprétation abusive des principes de la Foi sur la justification, par la négation des sacrements, l'abolition du sacrifice de la messe, elle voulait surtout abattre l'autorité du Souverain Pontife, briser les liens qui rattachaient les peuples au centre de la catholicité : malheureusement elle n'y réussit que trop, en établissant, à la faveur de l'ambition des princes et des passions populaires, un ordre de choses destructif de l'unité et cause permanente de tous les bouleversements dont l'Église est encore aujourd'hui le témoin et la victime.

Avec l'assistance de Dieu, grâce à la vigilance de la Faculté de Paris et même à l'énergie de ses rois catholiques, la France put se dérober aux conséquences dernières de l'enseignement schismatique de Luther et de Calvin. Les guerres de religions ensanglantèrent notre patrie, divisèrent profondément les esprits ; néanmoins la foi de Clovis triompha dans l'ensemble ; l'unité catholique fut maintenue politiquement en ses éléments essentiels.

Il n'en fut pas ainsi de l'Angleterre appelée « l'Isle des Saints », « la dot de la Vierge mère de Dieu ». Henri VIII, honoré par Léon X du titre de défenseur de la foi, fut l'auteur principal de ce schisme fatal. Irrité de ce que le Pape ne voulait point ratifier son divorce scandaleux, il entra en lutte ouverte contre la suprématie pontificale : il ne recula pas devant l'effusion du sang : le cardinal Fischer, évêque de Rochester, le célèbre chancelier Thomas Morus, que l'Église a récemment placés sur les autels, furent les principales victimes de la fureur des sectaires ; une théologie et une liturgie arbitraires, furent substituées au catholicisme,

sous le règne de la haineuse et cruelle Elisabeth qui publia, avec le concours du Parlement, une constitution religieuse où dominent les principes schismatiques de la Réforme ; de nouvelles sectes ne tardèrent pas à surgir, unanimes contre l'autorité de Rome. Après trois siècles de proscription, il a fallu arriver au temps d'O'Connel et à l'acte d'émancipation religieuse (1829) pour que les catholiques opprimés pussent rentrer en possession de leurs droits civils. Depuis cette époque, la renaissance du catholicisme s'accuse chaque jour dans la Grande Bretagne par des conversions éclatantes. Les progrès du catholicisme, son influence salutaire, d'un côté ; de l'autre, la décomposition croissante des sectes dissidentes et le discrédit dans lequel elles sont tombées, hâteront sans doute le retour complet de cette grande nation à l'unité de foi.

6° *Schismes de la fin du XVIIIe et du commencement du XIXe siècle, en France.*

I. — En 1788, Louis XVI convoqua les Etats-Généraux du royaume. La philosophie voltairienne avait envahi les esprits de la plupart des membres de cette assemblée : ils se croyaient appelés à réformer, non seulement l'État, mais encore l'Église ; aussi, après avoir confisqué les biens du clergé, supprimé les ordres monastiques, aboli les vœux religieux, il songèrent à organiser le culte nouveau, et décrétèrent la *Constitution civile du Clergé.*

D'après ce décret insensé, les diocèses étaient remaniés, les sièges épiscopaux bouleversés ; il était défendu à tout citoyen de reconnaître, sous aucun prétexte, l'autorité d'un évêque ou métropolitain dont le siège serait établi à l'étranger. La nomination aux évêchés vacants se ferait par élection, confirmée simplement par l'évêque métropolitain : en cas de refus de

cette prétendue institution canonique, l'élu devait recourir au for civil ; pendant la vacance du siège épiscopal, les vicaires généraux exerçaient la juridiction ; les curés étaient également répartis par élection.

Il n'est pas nécessaire de continuer à citer ce programme afin de prouver que par cette intrusion schismatique du pouvoir civil dans les attributions de l'autorité ecclésiastique, toutes les règles de l'Église étaient méconnues et violées, l'autorité du Saint Siège mise à néant. Le roi Louis XVI eut la faiblesse d'accorder une signature qu'il ne tarda pas à désavouer ; presque tous les évêques de l'assemblée protestèrent vigoureusement contre cet attentat sacrilège et refusèrent de prêter serment. A leur exemple, l'immense majorité des membres ecclésiastiques de l'assemblée nationale refusa ce serment exigé par la constitution. Dans le reste de l'épiscopat et le clergé des provinces, les défections furent en nombre infime. Le Souverain Pontife, Pie VI, condamna les principes de la Constitution, et les qualifia de schismatiques. La persécution ne tarda pas à sévir : les prêtres fidèles furent expulsés ou déportés ; néanmoins, le clergé schismatique et *jureur* ne put parvenir à organiser qu'une parodie du culte catholique ; la tentative avorta, au milieu des flots de sang qui coulaient de toutes parts.

II. — A la suite du Concordat intervenu en 1801 entre le Saint Siège et le gouvernement français, se manifesta un mouvement d'opposition, qui ne tendait à rien moins qu'à annuler en fait cet acte salutaire de la souveraineté. Quelques-uns des anciens évêques et un certain nombre d'ecclésiastiques du second ordre, s'insurgèrent contre l'acte du pape Pie VI, et essayèrent de grouper des adhérents anti-concordataires, sous le nom

de *Petite Église*. Pour justifier leur opposition, ils formulaient trois griefs principaux.

1° Le Pape, en exigeant la démission de tous les évêques de France, a outrepassé son droit, et contrevenu aux canons de l'Église qui ne permettent de déposer un clerc qu'à la suite d'un jugement régulier.

2° Pie VI, en admettant pour les nouveaux sièges des évêques constitutionnels, ayant prêté le serment schismatique qu'ils n'avaient pas rétracté, a violé les lois sacrées de l'Eglise interdisant toute communication *in divinis* avec les schismatiques et les hérétiques,

3° Enfin, de par le commandement de Dieu, le bien mal acquis doit être restitué : or, malgré le Décalogue, Pie VI absolvait les usurpateurs des biens ecclésiastiques et se mettait en opposition avec la loi divine.

Tels étaient les motifs sur lesquels s'appuyaient les *anti-concordataires,* afin de soulever les fidèles contre l'autorité du Souverain Pontife : un grand nombre nombre d'ecclésiastiques réfugiés en Angleterre embrassèrent ce parti ; ils se permirent de publier des écrits où les évêques et les prêtres fidèles étaient outragés, la juridiction du Pape méconnue. Les choses en vinrent au point de provoquer la condamnation publique de ces doctrines par les évêques catholiques d'Irlande et d'Angleterre, qui frappèrent même d'interdit les auteurs de ces publications.

D'ailleurs quelques observations feront justice de ces audacieuses allégations.

1° Il suffit de consulter les circonstances exceptionnelles dans lesquelles s'est négocié le Concordat, pour comprendre que, dans une situation sans exemple, il fallait recourir à des moyens extraordinaires : depuis dix ans, le culte catholique était proscrit, les églises fermées; le clergé disparaissait, sans espoir de se re-

cruter dans les générations nouvelles qui trouvaient les séminaires aliénés ou détruits ; la corruption devenait générale ; l'ignorance des masses favorisait l'iniquité et la diffusion des doctrines schismatiques que les évêques constitutionnels essayaient de propager partout. Aussi, après la négociation du Concordat, comme conséquence des remaniements nécessités par le nouvel état de choses, Pie VII crut devoir exiger la démission des évêques titulaires des anciens sièges : c'était au nom des intérêts les plus sacrés qu'il prenait cette mesure si grave (1) ; le premier Consul, subordonnait la ratification du Concordat, le rétablissement du culte catholique, à l'exécution de cette clause ; et le Souverain Pontife, après des hésitations faciles à comprendre, dut se résoudre à faire, de son pouvoir souverain, un usage sans exemple. Le procès fut instruit pendant onze mois ; et à la suite de nombreuses négociations, le juge suprême décida que l'intérêt supérieur de l'Eglise nécessitait cette décision : les adversaires ne peuvent donc objecter que la cause ne fut pas régulièrement entendue et plaidée à fond.

2° La formule de rétractation pour les évêques constitutionnels pouvait être modifiée par le Souverain Pontife, on ne le contestera pas ; à lui seul il appartient d'apprécier ce qu'il estime suffisant dans ce genre : aussi, en voyant certains évêques assermentés, admis par le Pape pour les nouveaux sièges, il n'y avait qu'une conclusion à déduire, à savoir, qu'ils avaient satisfait à leur devoir, puisque l'union était rétablie entre eux et le Saint Siège ; ou bien, que le Pape, jugeant en dernier ressort que les évènements l'exigeaient ainsi, avait passé outre.

(1) Theiner, *Histoire des deux Concordats*. t. 2. p. 90.

3° Si la confiscation des biens du clergé constituait le vol, l'abandon de ces mêmes biens, proclamé par qui de droit, régularisait la situation : or c'est ce que déclara, pour l'apaisement des consciences, le Souverain Pontife. En vertu de sa juridiction suprême, il stipula, dans l'article 13 du Concordat, que les détenteurs des biens en ce moment aliénés, ne seraient troublés dans leur possession, ni par lui, ni par ses successeurs.

Dr B. Dolhagaray.

LE DIVORCE

Depuis que la loi du 27 juillet 1884 a rétabli le divorce dans notre pays, une vive controverse s'est engagée et de nombreux écrivains sont descendus dans l'arène pour déterminer, au point de vue pratique et licite, quel pouvait et devait être le rôle du juge, de l'avoué, de l'avocat, du maire, dans les causes judiciaires que la loi ne manquerait pas de susciter. Comme il fallait s'y attendre, dans une question de si haute importance, d'une actualité de chaque jour, qui touche à tant d'intérêts et remue si profondément les passions, les opinions se sont partagées, le pour et le contre ont été successivement affirmés, niés, combattus et défendus par tous les arguments jugés propres à assurer la victoire. Les réponses venues de Rome, bien loin d'apaiser la lutte, ne semblent que lui avoir inspiré une nouvelle ardeur.

Nul ne s'y est plus signalé que M. l'abbé Grandclaude. Entré en campagne, en avril 1885, par une vigoureuse attaque contre les articles que j'avais publiés dans l'*Univers*, il ne s'est plus arrêté ; peu de numéros de sa revue *Le Canoniste* ont paru où il ne soit parlé du divorce. Tour à tour il expose sa doctrine, combat l'opinion opposée, répond à ses adversaires, interprète et commente les décisions romaines ; un jour il annonce que la controverse est close et dans le numéro suivant il la reprend avec plus d'entrain que jamais, et toujours il arrive à l'invariable conclusion : le juge peut prononcer le divorce, l'avocat plaider, etc.

Soumettre à un examen détaillé toutes les pages du *Canoniste*, passer au crible de la logique tous les arguments qu'il a mis en œuvre, serait entreprendre un travail immense et se condamner à être encore plus long qu'il ne l'a été lui-même. Je n'y songe pas. Cependant quelque critique paraît nécessaire ; le nom et le mérite de l'auteur, la gravité de la matière, la réclament. Heureusement le *Canoniste* nous fournit lui-même le moyen d'abréger. Dans deux articles publiés, l'un en avril, l'autre en septembre 1887, il donne le résumé et comme la quintessence de sa doctrine et des preuves qui l'appuient. Dans le premier il veut démontrer que le prononcé du divorce par le juge n'est pas intrinsèquement mauvais ; dans le second il trace des règles pratiques touchant la coopération au divorce, puis établit qu'il y a harmonie entre les différentes réponses venues de Rome. Vérifier la valeur doctrinale de ces deux articles, c'est tout ce que je me propose dans les pages suivantes.

Elles n'ont nullement pour but de décider si le juge peut ou non prononcer le divorce, lorsqu'il y a mariage religieux ; j'ai dit ailleurs mon opinion sur ce point avec assez de netteté pour n'avoir pas à y revenir. Les réponses venues de Rome n'ont point paru, au jugement de plusieurs, contredire ce que j'avais affirmé. M. Grandclaude écrit qu'il en est venu d'autres, demeurées secrètes, qui tranchent la question en sa faveur ; s'il en est ainsi, la polémique aura pris fin, du moins faut-il l'espérer. Et pourtant je demande la permission d'attendre ; j'ai quelque espoir de démontrer que M. Grandclaude n'a pas toujours entendu et interprété dans leur vrai sens les réponses connues de tous, il me pardonnera de suspendre mon jugement sur les autres.

Il ne m'en voudra pas non plus de publier ici la critique de son opinion. C'est un peu sa faute. J'avais proposé à M. Grandclaude d'écrire dans le *Canoniste* ; je lui aurais envoyé mes objections, il les aurait publiées et aurait répondu ; je voulais, du reste, lui faire les conditions aussi

belles que possible; tout devait se finir en un seul article, je m'engageais à ne pas répliquer, il aurait la parole le dernier. Comme il me paraissait parfaitement assuré de sa doctrine, je ne doutais pas de son acceptation; ma proposition étant demeurée sans réponse, j'ai dû m'adresser ailleurs.

I

« L'acte du juge qui prononce le divorce civil d'un mariage valide devant l'Église est-il intrinsèquement mauvais? »

C'est le titre de l'article d'avril. Il ne faut point laisser passer inaperçue cette expression « divorce civil » ; la loi dit simplement « le divorce »; pourquoi le *Canoniste* ajoute-t-il civil? C'est un jalon qu'il pose dès maintenant pour arriver plus tard à prouver qu'il ne s'agit que du civil dans le divorce, du moins qu'on peut l'entendre ainsi.

M. Grandclaude dit qu'il a été invité à faire la présente démonstration, et par ses adversaires qui « ont fui jusqu'alors le côté fondamental du problème, et par ceux qui sont de son opinion, « l'opinion bénigne. » Il en paraît quelque peu étonné. Pourquoi donc? là est « le vrai fondement de la controverse, » le nœud de la question, et c'est seulement après deux ans de polémique qu'il songe à le résoudre. N'est-ce pas bien plus étonnant?

Voici la thèse telle que la pose le *Canoniste*. « L'acte du juge qui prononce *le divorce civil d'un mariage valide devant l'Église*, ou *applique la loi du* 27 *juillet* 1884, peut n'être pas intrinsèquement mauvais, et par suite devenir excusable. »

Puis l'explication de la thèse. « Il s'agit donc uniquement du magistrat qui, avant de porter une sentence de divorce, déclare publiquement qu'il respecte le sacrement de mariage et le pouvoir exclusif de l'Église sur les causes matrimoniales, et qu'il entend uniquement atteindre le contrat civil, et dans ses effets purement civils. »

N'y a-t-il pas quelque différence, contradiction même entre la thèse et son explication ? Dans l'une il est dit que le juge applique la loi de juillet 1884, dans l'autre qu'il entend uniquement atteindre le contrat civil et dans ses effets purement civils ; est-ce que la loi n atteint que le pur civil ? en ce cas elle n'a rien de mauvais ; M. Grandclaude oserait-il le dire? ou bien la loi veut elle autre chose qu'atteindre le pur civil ? alors le juge du *Canoniste* ne l'applique pas, du moins tout entière. Un peu de précision et de clarté ne serait pas de trop.

La thèse sera démontrée par preuve extrinsèque et intrinsèque, la première vient de l'autorité des théologiens. Le *Canoniste* en cite sept qui, paraît-il, pensent comme lui sur le divorce : le P. Marc, des pères Rédemptoristes, (M. Grandclaude a oublié d'avertir que le P. Marc avait mis un carton à son livre, non seulement pour signaler la publication de la réponse du 27 mai 1886, mais pour déclarer que tout ce qu'il avait dit devait être entendu dans le sens de cette réponse), M. Berardi, en Italie, M. Waffelaert, le docteur Zeninger, les PP. Timothée et Piat, des pères Capucins, et le P. Lehmkuhl, S. J. Si la question devait se décider par le nombre, il me serait facile de trouver sept théologiens d'une opinion directement contraire et, comme le *Canoniste* le fait pour les siens, je les déclarerais « de premier ordre, éminents, et même illustres. » Ce sont là compliments que l'on se renvoie entre gens du même avis et qui ne prouvent pas davantage.

Je signalerai seulement à M. Grandclaude l'*Enchiridion morale* publié à Rome en 1887 par le P. Bucceroni, professeur de théologie morale à l'Université Grégorienne. Il y trouvera, dans une dissertation spéciale, une sérieuse réfutation de son opinion ; l'auteur, je le sais de source certaine, (pourquoi n'aurais-je pas, moi aussi, mes informations secrètes ?) a reçu de nombreuses félicitations soit d'Italie, soit du dehors, tout particulièrement de membres des Congrégations romaines ; entre beaucoup d'autres, un seul nom dont M. Grandclaude ne niera pas l'autorité, le P. Liberatore.

Au reste, ce qu'il importe surtout de connaître, ce sont les raisons pour lesquelles les théologiens du *Canoniste* permettent au juge de prononcer le divorce. Les voici telles que lui-même les rapporte. L'acte du juge ne fait pas autre chose qu'enlever au mariage les avantages civils que la loi lui accordait : ainsi parlent le P. Marc, M. Berardi et le P. Lehmkuhl ; le docteur Zeninger, M. Waffelaert et le P. Piat en appellent à la théorie de la coopération ; le P. Timothée soutient que les effets qui résultent de la sentence de divorce découlent également de la séparation de corps perpétuelle, et d'ailleurs ne viennent pas nécessairement du divorce mais de la volonté perverse du conjoint; enfin le droit légal de contracter un nouveau mariage ne dérive pas *per se et immediate* de la sentence de divorce.

C'est tout, au moins tout ce que cite le *Canoniste*. Il va reproduire ces mêmes raisons dans sa démonstration. Réfuter l'un ce sera réfuter les autres. Ecoutons M. Grandclaude dans son argument *ab intrinseco*.

« Un acte est réputé intrinsèquement mauvais, quand il est *directement* et *par lui-même* opposé à la loi naturelle; or l'acte de prononcer le divorce, quand il est limité au seul contrat civil et respecte formellement le contrat sacrement et les droits de l'Église, n'est opposé ni à la loi naturelle, ni même au droit divin positif. Donc le prononcé du divorce, « quando solummodo civilium jurium protectionem vel cessationem secundum leges determinat, » comme dit le R. P. Lehmkuhl, n'est pas intrinsèquement mauvais, et par suite est excusable *ex gravi causa*. »

La majeure, dit le *Canoniste*, est « incontestable », c'est vrai. Vient ensuite une explication ou développement de la mineure qui n'y ajoute rien. C'est toute la démonstration ab intrinseco. — Eh bien ! ce n'est pas assez et il ne faut pas craindre de le dire, ce syllogisme ne prouve absolument rien. Pourquoi ? parce qu'il est entaché d'un vice radical, du vice appelé en logique *de falso aut gratuito supposito, petitio principii*. Le *Canoniste* suppose que le juge n'atteint que le contrat civil et les effets civils, c'est toute la base

de son argumentation, mais il ne le prouve pas et ses théologiens pas davantage.

Ç'a été la manière de M. Grandclaude, dans toute la controverse, de parler du divorce *in abstracto*, sans interroger la loi qui cependant en détermine la nature et les effets, manière qui l'a conduit à une foule de suppositions gratuites et de raisonnements sans efficacité. Toute sentence du juge n'est que l'application de la loi ; pour savoir ce qu'elle fait ou ne fait pas, il faut avant tout interroger la loi. Que statue donc la loi française du divorce ? Entre bien d'autres effets, d'abord la dissolution du contrat ou mariage civil; la défense aux époux divorcés de se réunir sans un nouveau mariage civil et, dans un cas spécifié, de se réunir jamais; le droit légal ou la permission de contracter une nouvelle union.

On ne niera pas, sans doute, que ces différents points ne soient statués par la loi ; pas davantage on ne pourra nier qu'ils ne dérivent, comme effets *per se et necessario*, de la sentence de divorce. Le juge prononce, il autorise le divorce selon la loi, avec toutes les conséquences qu'il entraîne, il applique la loi et l'applique selon toute sa teneur, s'il n'y a pas d'exception spécifiée par la loi même, et non par le juge à qui ce droit n'appartient pas. Le divorce autorisé et enregistré, tous les articles de la loi sont applicables et appliqués aux divorcés ; qui les rend applicables et les applique ? la sentence, la seule sentence du juge. Dira-t-on qu'il faut autant de sentences qu'il y a d'articles différents? Ce n'est pas sérieux, la sentence, on l'accorde, produit le premier effet; pourquoi pas les autres qui en découlent nécessairement ? Toute la différence, s'il y en a une, c'est que le premier est produit formellement et immédiatement, les autres virtuellement et médiatement; le premier présupposé, rien ne peut empêcher les autres de suivre.

Le lecteur voit maintenant ce qu'il faut penser de l'argument du P. Timothée, argument « très serré » aux yeux du *Canoniste* : « la permission de se remarier ne dérive pas

per se et immediate de la sentence de divorce. » Quoi donc, celui qui, au nom de l'État, est déclaré non marié, n'aurait pas, par le fait même, le droit devant l'État de se remarier? Ce serait ajouter l'*arbitraire* à l'absurde. Et qu'on ne dise pas non plus que la sentence du juge n'est qu'une condition requise pour que les effets suivent. L'acte du juge est une vraie cause, l'application *auctoritative* de la loi à un cas particulier : ainsi parle saint Thomas et avec lui le bon sens. Il est fâcheux pour une cause de ne pouvoir être défendue qu'en bouleversant les notions élémentaires sur le juge, son autorité, sa fonction, son acte.

L'erreur du *Canoniste*, je l'ai dit, c'est de parler du divorce, du juge, de sa sentence et des effets de sa sentence, sans jamais en appeler à la loi et à ses déterminations toutes pratiques. Il suppose un juge qui peut à son gré modifier sa sentence et la formule de sa sentence, et il oublie que cette formule est imposée au juge sans qu'il puisse s'en écarter d'un point : il autorise ou n'autorise pas le divorce. Voyons le juge du *Canoniste* en face de ces prescriptions inflexibles ; il est au moment de prononcer son jugement, écoutons : « Tout d'abord je professe hautement respecter les droits exclusifs de l'Église sur les causes matrimoniales; de plus je déclare ne vouloir, par mon acte, atteindre que le contrat civil et dans ses effets purement civils ; par conséquent, après comme avant ma sentence, les époux auront le droit de se réunir et de vivre conjugalement, mais ils n'auront pas la permission légale de contracter une nouvelle union civile. » A ces paroles, que vont dire les clients qui veulent être démariés autant que possible, et le ministère public qui a charge, de par la société, de faire observer et appliquer la loi ? ils s'uniront pour récuser ce magistrat par trop scrupuleux et en appeler à un autre qui applique toute la loi et en octroie tous les bénéfices.

Mais accordons au *Canoniste* ce qu'il veut : clients et ministère public laissent le juge continuer ses déclarations et réserves ; il lui faut cependant prononcer la sentence

et la prononcer selon la formule obligatoire : « J'autorise le divorce. » Au point de vue des effets subséquents, quelle différence y aura-t-il entre cette sentence et celle du magistrat qui s'est abstenu de toutes déclarations et réserves ? Absolument aucune. La sentence enregistrée à la mairie, les deux couples de divorcés ont défense de se réunir, permission légale de se remarier, etc.

Jusqu'à la controverse sur le divorce, il était inoui, en théologie et en philosophie morale, que les déclarations et réserves du juge pussent modifier en rien sa sentence et les effets de sa sentence, lorsqu'il est obligé de prononcer et que de fait il prononce selon toute la teneur de la loi. On devrait bien laisser dans l'oubli toutes ces directions d'intention qui rappellent trop les querelles d'un autre âge. M. Grandclaude a souvent reproché à ses adversaires, à moi en particulier, de traiter du divorce d'une façon trop métaphysique, pas assez pratique ; n'est-ce pas lui plutôt qui est continuellement dans l'hypothétique, le métaphysique (le faux s'entend), pour ne point dire le chimérique ?

Résumons toute cette argumentation : le divorce est autre chose que la pure cessation du contrat et des effets civils ; il est en outre la défense aux divorcés de se réunir sans un nouveau mariage civil et la permission devant la loi de contracter une nouvelle union.

Voyons maintenant qu'elle est la valeur morale de ces « défense et permission », lorsqu'il y a mariage religieux ; sont-elles intrinsèquement mauvaises ? Il est aisé de le décider. En vertu du droit naturel, divin, ecclésiastique, est-il défendu à qui est marié religieusement de contracter une nouvelle union civile, et cela en toute hypothèse ? Oui. Les mêmes droits permettent-ils à des époux mariés *coram Ecclesia* de se réunir quand ils veulent, s'il n'y a empêchement par ailleurs, et cela sans un nouveau mariage civil ? Oui. Donc permission et defense sont contraires au droit naturel, divin, ecclésiastique, et la sentence du juge dont elles dérivent est intrinsèquement mauvaise. Si le *Canoniste* en doute, eh bien ! qu'il s'adresse au Pape ;

qu'il lui demande s'il croit pouvoir permettre à qui est marié religieusement de contracter une nouvelle union civile. Si quelqu'un le pouvait, ne serait-ce pas d'abord le Vicaire de Jésus-Christ qui a reçu la plénitude de juridiction dans l'Église, en particulier pour ce qui concerne le mariage !

Là n'est pas la question, direz-vous, le juge ne contraint pas les divorcés de se remarier ; s'ils le font, c'est de leur libre volonté ; les effets subséquents mauvais ne viennent donc pas de la sentence du juge.

Ce n'est là qu'un paralogisme ; nos vieux scolastiques auraient dit sophisme. Si les effets subséquents ne viennent pas immédiatement de la sentence, ils en viennent médiatement, en vertu de la permission accordée et, puisqu'ils sont mauvais, comment la sentence serait-elle licite?

Les divorcés, c'est le *Canoniste* qui parle, ne sont-ils pas libres de se réunir s'ils le veulent? la loi ne s'occupera pas d'eux, plus que de tant d'autres unions interlopes. Nouveau paralogisme. Oui, ils le peuvent, mais à la condition d'être considérés comme concubinaires, et les enfants qui naîtraient regardés et traités comme illégitimes. Et ce ne serait pas un crime de la loi et du juge qui l'applique ! Oui encore, les divorcés, s'ils veulent se réunir, peuvent, en conscience, se soumettre à la ridicule et tyrannique formalité d'un nouveau mariage civil. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit. On peut quelquefois céder sans péché aux exigences d'une loi injuste, par exemple, la loi du mariage civil ; en est-elle moins mauvaise ?

Une dernière objection, qui en a troublé et arrêté plusieurs : s'il n'y a que mariage civil, le juge peut prononcer le divorce ; or, il ne fait rien de plus lorsqu'il y a mariage religieux, donc... Je distingue : il ne fait rien de plus matériellement, je l'accorde ; formellement et par voie de conséquence, je le nie. C'est un principe connu, vulgaire en théologie morale ; le même acte matériel, licite en telle circonstance, ne le sera pas en d'autres, parce qu'il aura des effets et conséquences qu'il n'avait pas d'abord. Pierre

s'exerce à la cible, rien de plus innocent, viser une planche ; mais Jacques vient se placer devant le blanc, Pierre tire et le tue ; l'action matérielle est la même, l'est-elle aussi formellement ? S'il n'y a pas mariage religieux, le prononcé du divorce ne l'atteint pas ; donc il ne l'atteindra pas davantage si de fait il existe. Je doute qu'Aristote eût approuvé cette manière de raisonner.

Pour conclure, je rappellerai ce que dit saint Thomas, 2a 2æ *q.* 60. *art.* 6. *ad* 1um : si une loi est contraire au droit naturel, elle est injuste, n'a pas force d'obliger, et l'on ne doit pas juger selon une pareille loi. M. Grandclaude reconnaît certainement que la loi du divorce est immorale, il nous le dira bientôt ; on aimerait l'entendre s'expliquer sur la solution du grand Docteur.

Je ne discute pas plusieurs autres assertions du *Canoniste ;* s'il faut en donner une raison, en voici une qui vaut toutes les autres ; je ne comprends pas. Ainsi, par exemple, on lit à la suite du syllogisme prétendu démonstratif : « Ceux qui confondent les véritables effets civils avec les conséquences naturelles et nécessaires du sacrement, auront à prouver leur étrange assertion ; ils auront surtout à éviter leurs confusions perpétuelles entre les véritables effets civils et ceux que l'impiété... législative voudrait obtenir. Nous passons sous silence cette objection, vingt fois réfutée. » Que veut dire le *Canoniste* ? Quels sont ces effets, ces conséquences ? Quelle confusion en fait-on et de quelle objection s'agit-il ? Je n'y vois absolument rien et je passe.

Dans la seconde partie de son article où il traite de la législation civile sur le mariage, M. Grandclaude constate qu'un canoniste romain, monseigneur Santi, permet au maire d'unir civilement deux époux qui ne veulent pas contracter le mariage religieux, ou ne le peuvent, à cause d'un empêchement dirimant qui existe entre eux ; puis il ajoute : « Ainsi monseigneur Santi serait classé en France au nombre des théologiens indulgents, et traité sévèrement par ceux qui embrassent sur le divorce civil l'opinion ri-

gide. » Si M. Grandclaude veut bien consulter mon opuscule : *la Loi du divorce et la conscience chrétienne*, p. 40, il y verra une solution identique à celle de monseigneur Santi pour la première partie du cas ; quant à la seconde, j'avoue n'y avoir pas pensé. S'il s'agissait d'un empêchement non dispensable, ce serait une tout autre question, dont il sera parlé plus loin. Quoi qu'il en soit, M. Grandclaude doit comprendre que les théologiens qu'il affecte d'appeler rigides ne sont pas si durs qu'il aime à le dire.

II

« Règles pratiques touchant la coopération au divorce civil, et harmonie parfaite des diverses déclarations du Siège Apostolique. »

C'est le titre de l'article de septembre. Nous y retrouvons encore l'expression « divorce civil ; » on connaît le but de cette addition ; c'est bien inutile, le *Canoniste* ne changera pas la nature des chosees.

Un autre mot mérite plus d'attention, celui de coopération au divorce. S'il s'agit de l'avoué, de l'avocat, on peut l'accorder ; pour le juge jamais. Le juge coopérateur dans le prononcé de sa sentence ! Quelque théologien de nom l'a-t-il jamais dit ou enseigné ? Serait-ce saint Thomas qui veut que le juge soit autorité et comme législateur pour un particulier ? La théorie du juge coopérateur n'a été imaginée qu'à l'occasion du divorce et pour le besoin de la cause. Qu'est-ce que la coopération, coopérer ? Aider dans une même action un autre qui est agent principal, ou encore, agir dans un même acte avec un autre, qu'il soit agent principal ou non. Peut-on appliquer cette définition au juge dans le prononcé de sa sentence ? Impossible. Pour qu'il y ait coopération, il faut qu'il y ait au moins deux agents. Le juge seul porte et prononce sa sentence, et la sentence, ce qu'il faut bien remarquer, est un acte distinct de tout autre, spécifique, subsistant par lui-même. Où sera le se-

cond agent? le client? le client demande et ne porte pas la sentence; ce sont deux actes différents, qui ont leur espèce et leur moralité propre par eux-mêmes; jamais on ne dira que demander et prononcer une sentence, sont un seul et même acte, n'ayant qu'une seule et même moralité. Force est donc de renoncer au système de la coopération pour innocenter le juge.

L'article du *Canoniste* débute comme il suit : « La question, si longtemps controversée, est aujourd'hui résolue, et nul désormais n'osera plus prétendre que le juge ne saurait *jamais* prononcer licitement une sentence de divorce, quand il s'agit d'un mariage valide devant l'Église. A la vérité ceux qui ont fait le plus de bruit sur la question, ne tiennent pas trop à se renseiguer, beaucoup moins encore à parler des dernières Instructions du Siège Apostolique; mais ne nous occupons pas de leur silence actuel. » Non, la question n'est pas résolue, on peut encore combattre l'opinion du *Canoniste*; si nous qui sommes de l'opinion « rigide », nous ne parlons pas des dernières instructions du Saint Siège, c'est que nous ne les connaissons pas; on a même dit que celui qui les a reçues avait défense de les communiquer; qu'en est-il? le *Canoniste* doit en savoir plus long que moi.

M. Grandclaude a fait une découverte curieuse, ce sont « les affinités, d'ailleurs inaperçues et non voulues, du sentiment que nous avons combattu, avec les théories gallicanes, qui exagèrent l'importance du contrat civil et la compétence de l'Etat sur le contrat matrimonial, compétence absolument nulle. » J'ai certainement la conscience de n'être pas et de n'avoir jamais été gallican; d'aucuns même qui pensent comme M. Grandclaude sur le divorce, trouvent que je ne le suis pas assez; j'ai la conscience également certaine de ne reconnaître aucune valeur au contrat civil du mariage et de regarder comme absolument nulle la compétence de l'État en la matière; cependant, jusqu'à preuve du contraire, je soutiens que le prononcé du divorce est intrinsèquement mauvais.

Venons aux *Règles pratiques*; ce n'est que l'énumération de ce que M. Grandclaude permet ou ne permet pas.

1° Le juge peut prononcer une sentence de divorce en se conformant aux conditions si souvent rappelées par le *Canoniste*, « conditions, ajoute-t-il, qui seront peut être trouvées très-dures par quelques-uns. » Il se fait tort, *personne ne les trouvera dures ;* quel magistrat ne voudrait, à si bon compte, rassurer sa conscience et échapper à la nécessité de donner sa démission ?

« Je ne parle pas, dit M. Grandclaude, d'une objection futile, si souvent présentée contre la présente règle : le juge confère aux divorcés un droit légal de convoler à un nouveau mariage ; or, ceci est intrinsèquement mauvais. Il faut avoir complètement oublié la véritable définition du droit légal pour avancer une semblable objection ; il faut attribuer aux actes législatifs une valeur que le droit véritable leur refuse, pour appeler droit légal la prétendue faculté de vivre impunément en concubinage. Nous nous bornons donc à inviter nos adversaires à étudier plus profondément la notion véritable du droit légal, et leur difficulté fantastique s'évanouira comme une bulle de savon. »

Disons-le une fois, on a là un spécimen de la polémique du *Canoniste*. D'habitude il le prend d'un peu haut avec ses adversaires, volontiers il laisse entendre qu'ils ne comprennent pas la question, et si son lecteur n'est pas convaincu qu'ils sont des ignorants, ce n'est pas tout à fait sa faute.

Plus de trente ans d'expérience dans l'argumentation m'ont appris qu'une objection qu'on dédaigne comme vaine, est souvent une objection à laquelle on ne peut répondre. Hé ! sans doute, le droit légal de se remarier n'est rien, nous le savons aussi bien que le *Canoniste*; moins que rien, puisqu'il est chose essentiellement mauvaise, comme le droit légal de dépouiller l'Église ou de chasser les religieux de leur demeure. C'est précisément parce qu'il n'est rien, chose mauvaise, que nous refusons au juge le droit de l'accorder. S'il était un vrai droit, même légal, il n'y aurait

ni difficulté ni controverse. M. Grandclaude va-t-il nier que les législations humaines aient jamais entrepris d'établir comme droit véritable ce qui n'était qu'une réelle injustice? La « futile objection » (la vraie au fond) subsiste toujours et la bulle de savon n'est pas encore évanouie.

2° L'avocat et l'avoué d'office peuvent, sous les mêmes conditions que le juge, intervenir dans une cause de divorce. « Si l'intervention du juge est licite (c'est la question), celle de l'avocat et de l'avoué désignés d'office... ne saurait être illicite. » Il y a bien une réponse du Saint-Office à l'évêque de Southwark, qui défend à l'avocat de plaider le divorce; nous verrons plus loin le compte qu'en tient le *Canoniste*.

3° Un époux chrétien... « pourrait demander le divorce, soit reconventionnellement, soit même directement, si c'était le seul moyen de soustraire les enfants à la corruption ou à l'apostasie. » A cette assertion je me contente d'opposer la réponse suivante de la Sacrée Pénitencerie à un curé de France, en date du 5 janvier 1887, réponse dont M. Grandclaude ne dit mot, car, lui aussi, se tait sur des instructions de Rome, non pas secrètes, mais bien connues.

Une femme, juridiquement séparée de corps de son mari, voudrait pour vivre obtenir une place du gouvernement : le gouvernement y met pour condition qu'elle demandera le divorce; elle le veut bien, sauf toujours, dans son intention, le lien du mariage. Le curé qui est son confesseur demande si cette femme peut être admise aux sacrements et quel conseil lui donner.

R. Dans le cas présent, rien autre à conseiller à la pénitente, sinon qu'elle s'abstienne *sub gravi* de demander le divorce.

Jusqu'à plus ample informé, nous pouvons croire que la Réponse de la Pénitencerie improuve l'opinion du *Canoniste*. Quant aux deux faits de demande en divorce cités par M. Grandclaude, ils ressemblent beaucoup à un acte reconventionnel; je n'en dirai rien, puisque j'ai admis ailleurs la légitimité de cet acte, comme demande d'un moindre mal dans la même espèce.

4° « Le maire pourrait probablement, si le bien public venait à l'exiger, prononcer le divorce ou la résiliation du contrat civil. » Notons d'abord que le divorce, au moins dans ses effets statués par la loi, est autre chose que «la résiliation du contrat civil.» La persévérance à répéter la même formule n'y changera rien.

Le *Canoniste* est assez embarrassé au sujet du maire, en voici la raison. Dans son premier article sur le divorce, en avril 1885, afin de disculper le juge, il avait chargé outre mesure le maire qui faisait à peu près tout en prononçant le divorce ; par suite de cette préoccupation probablement, dans la citation de l'article 264 : « en vertu de tout jugement... *qui autorisera le divorce*, » il avait oublié les quatre mots soulignés, cependant si importants. Depuis lors, il n'est pas revenu de son idée, malgré la modification apportée à la loi en avril 1886, modification qui ramène le rôle du maire à un simple enregistrement. Je n'ai point à me prononcer sur la légitimité de cet enregistrement, surtout après la réponse du 27 mai, dont le *Canoniste* ne parle pas ici ; toutefois, si à ses yeux, à peu près tous les agents dans une affaire de divorce sont excusables, combien plus le maire qui n'est que simple exécuteur de la sentence du juge et n'a aucune liberté de refuser ce qu'on lui demande !

Ici, nous trouvons une remarque vraiment singulière. L'opinion qui interdit au juge de prononcer le divorce aura pour résultat d'en multiplier les cas, et d'en diminuer l'horreur. « En effet, dit M. Grandclaude, la disparition des juges et des maires chrétiens fera tomber en désuétude toutes tentatives sérieuses de réconciliation des époux, supprimera tout acte de réprobation publique et sévère du divorce civil ; par suite, les divorces rendus plus faciles et moins odieux se multiplieront ; ils se produiront au grand jour, sans le moindre blâme, sans aucune flétrissure ; le concours ostensible et favorable des magistrats de l'ordre judiciaire et administratif agira finalement d'une manière funeste sur le sentiment public, qui verra avec indifférence ce qu'il devrait honnir ».

Etrange arithmétique, logique encore plus étrange. Permettons au juge chrétien de prononcer le divorce, il y en aura moins de cas que si c'était un juge non chrétien. Qui a dit au *Canoniste* que ce dernier ne tenterait pas une sérieuse réconciliation des époux? La loi lui en fait un devoir, rien ne prouve qu'il n'y sera pas fidèle et jusqu'à présent les faits témoignent du contraire. Le sens moral baissera si des juges non chrétiens prononcent le divorce; ne baissera-l-il pas bien davantage, si ce sont des juges chrétiens? l'opinion publique n'en conclura-t-elle pas qu'il ne peut y avoir grand mal puisque l'Église ferme les yeux? Je m'abstiens d'autres réflexions que provoque ce passage et qui sautent aux yeux. « Voilà, conclut triomphalement le *Canoniste*, comment l'exagération des doctrines aggrave le mal qu'il s'agirait d'empêcher. » Et voilà aussi comment le désir de soutenir son opinion quand même conduit aux plus incroyables raisonnements.

5° Le *Canoniste* ne se prononce pas sur le cas du maire qui aurait à remarier des divorcés, il ne dit ni oui ni non, il penche néanmoins davantage vers l'affirmative, il sait « de source respectable » que le cas serait actuellement résolu dans le sens de la tolérance, que, d'après la dernière et toute récente Instruction communiquée oralement à plusieurs prélats, le concours du maire à un contrat civil de mariage des époux divorcés serait même toléré. Si le *Canoniste* dit vrai, il devra reprendre son travail d'harmonisation entre le décret auquel il fait allusion et les suivants :

1° La lettre du 27 mai qui interdit formellement au maire de remarier les divorcés.

2° La lettre écrite au nom du Cardinal Grand Pénitencier, à un évêque d'Italie, 28 novembre 1883. « J'ai exposé à l'Éminentissime Grand Pénitencier le cas du maire de votre diocèse, lequel, à raison de son office, devrait assister au mariage civil d'une personne déjà liée devant l'Église. Par ordre de Son Éminence, je dois vous signifier que ledit maire ne peut en aucune façon se prêter à un acte si

contraire à la sainteté du mariage. Par conséquent, quelles que soient les circonstances du cas, il doit absolument s'abstenir d'assister à ce mariage, dût-il même donner sa démission. — Luigi Martini, subst. de la S. P. »

Conclusion du *Canoniste* : « les déductions des principes que nous avons établis ne nous conduisaient pas à la solution de ce cas (est-ce bien sûr ?), bien plus, elles faisaient planer quelques doutes sur la licéité de l'acte du maire qui prononce le divorce. Ainsi, notre prétendu laxisme de la veille va devenir le rigorisme du lendemain. Que vont penser et dire les illustres et rigides théologiens qui nous ont combattu avec tant de chaleur? Ils penseront certainement comme l'Église... mais ne diront rien. » C'est peu aimable et peu bienveillant. Mais il y a autre chose. M. Grandclaude n'est pas content qu'on l'ait accusé de laxisme, et pourquoi ? n'est-ce pas lui qui s'est attiré cette qualification? lui qui, de sa propre autorité, a qualifié et qualifie continuellement de rigide l'opinion contraire à la sienne, bien qu'il n'ignore pas à quelle sorte de théologiens cette note est infligée comme flétrissure. *Par pari refertur*, nulle raison de se plaindre.

« Harmonie parfaite des diverses déclarations du Siège Apostolique. »

C'est la seconde partie de l'article. A quoi bon ce travail? Est-ce qu'un seul catholique doute du parfait accord des décisions romaines, surtout en matière de doctrine? Le *Canoniste* eût pu faire œuvre plus utile, plus nécessaire : montrer l'harmonie entre sa propre opinion et ces mêmes décisions ; l'omission est regrettable.

Je me borne à relever certaines assertions, afin de prouver que le *Canoniste* n'a pas toujours saisi le sens des décrets. Il débute par des considérations générales, incertaines, obscures, manquant de précision, paraissant même contredire ce qui est affirmé ailleurs. Il dit, par exemple, que le divorce, même envisagé « comme formalité purement civile, est un acte immoral auquel nul ne peut coopérer formellement. » N'est-ce pas cependant son opi-

nion que le juge peut prononcer le divorce parce qu'il n'atteint que le contrat civil, dans ses effets purement civils. Où est l'accord ? Quelle immoralité peut-il y avoir à briser un contrat et des effets civils qui ne sont rien ? Ou je ne comprends pas, ou bien il y a contradiction, et M. Grandclaude aurait dû expliquer sa pensée plus clairement.

Entendons-le maintenant sur la lettre du 25 juin. Elle « est la véritable règle générale dans la question, tolère réellement dans les circonstances indiquées, ou quand les magistrats sont *coacti*, soit l'intervention du juge etc. dans un procès de divorce, soit le prononcé de la sentence, quand le mariage est valide devant l'Église. »

Le *Canoniste* affirme, il ne prouve pas, il n'a jamais prouvé que la lettre permet de prononcer le divorce. Je n'ajoute qu'un mot à ce que j'ai dit dans un précédent article. La lettre ne renferme qu'une affirmation directe : *agant causas matrimoniales;* si la permission de prononcer le divorce est accordée, elle est là et pas ailleurs. Eh bien! qui croira jamais que, dans une affaire d'une si haute importance, où il était si nécessaire de parler un langage précis, clair, Rome se soit servie de cette formule générale, qui s'applique à toutes les questions matrimoniales et n'a jamais été employée pour signifier le divorce?

« *Animo comparati sint* à ne rien faire qui soit contraire au droit divin ou ecclésiastique... et par suite, que tout reste dans les limites de l'ordre purement civil, » c'est le sens que le *Canoniste* donne à la seconde condition de la lettre de juin. Pourquoi d'abord n'a-t-il pas traduit le *ita animo comparati sint*? On aimerait savoir ce qu'il y voit. La lettre ne dit pas « à ne rien faire, » mais à ne prononcer aucune sentence contraire au droit divin ou ecclésiastique. C'est en de telles matières qu'il importe de s'en tenir au mot à mot. Si d'ailleurs tout reste dans les limites strictes de l'ordre purement civil, quel besoin de recourir à Rome? On l'a déjà dit à M. Grandclaude, il n'a pas voulu entendre.

« Par cette spécification objective et intentionnelle des

actes, la sentence et tous ses préliminaires resteront circonscrits dans les confins de ce *contrat civil* ou de cette formalité absurde et antireligieuse qui a précédé le contrat réel et sacramentel intervenu en présence de l'Église. » La lumière se fait et l'on commence à comprendre. Le *Canonisie* entend le *ita animo comparati sint* des intentions et réserves par lesquelles le juge déclare ne vouloir atteindre que le pur civil. Il faut un regard bien pénétrant pour apercevoir cette distinction sous les paroles du Saint-Office, car, non seulement elle n'y est pas, mais elle ne peut y être. Le Saint-Office a répondu pour les magistrats français et selon la loi française, d'après laquelle le juge n'a, pour le prononcé de sa sentence, le choix qu'entre deux formules, autoriser ou ne pas autoriser le divorce ; tout ce qu'il ajouterait, intentions, réserves, déclarations, serait nul, non avenu, et l'exposerait même à la récusation. Donc, ou bien le Saint-Office n'est pas entré dans ces distinctions d'intention, réserves, etc., ou il n'a pas répondu pour les juges français et d'après la loi française. Que le *Canoniste* choisissse ce qu'il voudra, sa thèse n'en recevra ni secours ni appui.

Je fais une digression pour répondre à ceux qui ont compris le *aut* de la fin de la phrase, *sententiam repugnantem juri divino aut ecclesiastico*, en ce sens que le Saint-Office aurait laissé indécis de savoir si le prononcé du divorce est contraire au droit divin ou au droit ecclésiastique. Ils en concluaient que, s'il ne répugne qu'au droit ecclésiastique, c'est affaire de discipline sur laquelle l'Église peut revenir. Cette interprétation est erronée, car l'indissolubilité étant de droit divin, le divorce est contraire à ce même droit ; elle provient de ce que l'on n'a pas assez remarqué que dans le second *dummodo* il est question et de divorce et de séparation de corps, et que, sur ce dernier point, ce qui est contraire au droit ecclésiastique peut ne l'être pas toujours au droit divin. Ainsi s'explique et se justifie l'emploi du *aut*.

Le *Canoniste* a toujours assez mal parlé, je ne dis pas de

la Réponse du 27 mai 1886, mais de la demande qui l'a provoquée. On croirait qu'il a contre elle quelque rancune personnelle, il l'appelle un cas « fictif et métaphysique. » Comment donc, fictif et métaphysique! L'interprétation dont il s'agit est répandue en France et même imprimée, n'est-ce pas du réel et du concret ? Si le *Canoniste* veut savoir qui l'a imprimée, qu'il interroge les évêques postulateurs; il en connaît certainement un, et, pour peu qu'il en témoigne le désir, je lui en nommerai un second.

« Dans ladite consultation, on divisait les conditions exigées collectivement par ladite Instruction du 25 juin, et on présentait la seconde, *ita animo comparati*, comme suffisante par elle-même et par conséquent à l'exclusion de la première pour excuser le maire et les juges.» Il faut oser le dire, il n'y a pas là un mot de vrai et le *Canoniste* s'est complétement trompé sur le sens de la demande et de la réponse. Tout d'abord pourquoi ne cite-t-il pas les mots : *juxta quam* (*interpretationem*) *satisfacit conditioni præcitatæ* (*secundae*) *judex*, etc., qui précisent si nettement ce sens ? Lorsque deux conditions sont requises à la validité ou à la licéité d'un acte, exclut-on la première, en demandant si, en telles circonstances, on satisfait à la seconde ? Si les deux sont requises, n'est-i pas légitime de conclure, de l'absence d'une seule, que l'acte n'est plus valide ou licite ? Tout l'objet de la demande était de savoir, si, dans l'hypothèse, le juge satisfait à la seconde condition ; le Saint-Office répond négativement et la logique la plus simple en conclut que, la première condition fût-elle remplie, l'acte est contraire au droit divin ou ecclésiastique.

Préoccupé de son interprétation erronée, le *Canoniste* en déduit force conséquences contre ses adversaires ; peine perdue qu'il eût mieux employée à expliquer comment les réserves et déclarations qu'il exige de son juge diffèrent de celles que le Saint-Office a réprouvées comme insuffisantes.

Il faut rendre cette justice à M. Grandclaude, qu'il n'a

pas essayé d'appuyer son opinion sur la lettre de Mgr Ferrata au ministre des affaires étrangères de Belgique. Il sait trop bien que la question du divorce est dogmatique, nullement disciplinaire, que ce qui est défendu en France ne peut-être permis en Belgique ; la vérité n'a pas de frontières.

A la seule annonce de cette lettre, beaucoup se sont troublés, pensant qu'elle était une modification interprétative, sinon une rétractation de la Réponse du 27 mai. C'était bien à tort ; la lettre est diplomatique, adressée à un ministre d'État ; d'ordinaire ce n'est pas par cette voie que Rome publie ses décisions doctrinales. Que dit Mgr Ferrata ? La Réponse du 27 mai ne concerne pas la Belgique, ce qui est très vrai. Elle a trait à une interprétation spéciale d'un point particulier de la lettre du 29 juin, interprétation née en France, sur laquelle des évêques français ont interrogé ; Rome leur répond sur ce point spécial et pour la France. Elle ne répond pas pour la Belgique d'où on ne l'a pas interrogée, et l'interprétation dont il s'agit n'y est pas répandue, du moins elle n'en sait rien. Mgr Ferrata a donc pu dire que « la réponse du 27 mai ne concerne pas la Belgique et que, par conséquent, rien n'est modifié en ce pays en ce qui touche la matière du divorce. » Conclure de là qu'il est permis en Belgique de prononcer le divorce, c'est une conséquence forcée, sans base ni principe aucun. La lettre de Mgr Ferrata, toute diplomatique, n'en dit mot.

Je terminerai par quelques réflexions au sujet de la Réponse du Saint-Office à l'évêque de Southwark, en date du 19 décembre 1863. On tolère que l'avocat plaide en séparation de corps devant un tribunal laïque, à certaines conditions, dont l'une est que *la sentence du tribunal n'ait d'autre effet que ladite séparation*, ce qui exclut formellement le divorce.

Sur ce le *Canoniste* se demande « quel est, d'une manière précise, le cas proposé? En prenant les termes dans leur sens obvie, il s'agirait simplement de demandes

en séparation.... Mais l'espèce juridique dans la pensée du prélat anglais devait être autre que la pure séparation *quoad rem et quoad modum.* » Suivent plusieurs autres considérations qui ne font rien à l'affaire. Qu'il en soit du cas tout ce que l'on voudra, une chose est certaine, le Saint Office interdit à l'avocat de plaider le divorce. Le *Canoniste* aurait pu au moins le rappeler, lorsqu'il a permis à l'avocat et à l'avoué d'office d'intervenir dans une cause de divorce.

Résumons. M. Grandclaude affirme et soutient que :

1° La lettre du 25 juin 1885 permet au juge, sous certaines conditions, de prononcer le divorce, lors même qu'il y a mariage religieux ;

2° Le divorce peut n'être que la rupture du contrat civil et la cessation des effets purement civils ;

3° Le juge, au moyen de déclarations et de réserves, peut n'atteindre par sa sentence que le contrat civil, et dans ses effets purement civils ;

4° Le juge n'est que coopérateur dans le prononcé de sa sentence et peut n'être que coopérateur matériel ;

5° La réponse négative du 27 mai s'explique par ce fait que, des deux conditions exigées pour la licéité d'une sentence de divorce, on n'en requérait qu'une seule.

Ce sont là les bases de sa doctrine, les principes de son argumentation ; ces principes ne sont pas évidents par eux-mêmes, ils ne sont pas suffisamment prouvés, et même ne le sont pas du tout. J'en conclus que M. Grandclaude n'a pas démontré que le juge peut licitement prononcer le divorce, quoi qu'il en soit par ailleurs des Instructions secrètes que je suis tout prêt à accepter aussitôt que je les connaîtrai.

Depuis deux ans et plus, M. Grandclaude, à maintes et maintes reprises, a combattu la doctrine que j'avais exposée sur le divorce, bien qu'il ne m'ait presque jamais nommé ; il ne peut trouver mauvais qu'une fois au moins je dise publiquement ce que je pense de la justesse et de la valeur de ses coups.

Il voudra bien remarquer qu'avant de réfuter ses arguments j'ai cité son texte *in integro*; s'il me répond, j'ose espérer qu'il usera du même procédé à mon égard, moyen nécessaire pour ne pas faire dire à un auteur ce qu'il ne dit pas et pour arriver à quelque conclusion satisfaisante.

L. Baudier, S. J.

NOTES D'UN PROFESSEUR

CLIV

C'est un livre excellent que M. Vallet, prêtre de Saint Sulpice, vient de publier sous ce titre : *Le Kantisme et le Positivisme.* (1 vol. de XI-442 pp., Paris, Roger et Chernoviz, 1887). Le positivisme est la philosophie de ceux qui n'en ont plus ; le kantisme est la métaphysique de ceux qui voudraient encore en avoir, mais sans revenir à la philosophie chrétienne. Il n'y a presque plus de spiritualistes en dehors de l'Église. Tout va au kantisme orgueilleux et sophistique, ou bien au positivisme brutal et abject : la fin du XIXe siècle est leur proie ; et c'était le siècle des lumières !

Pour dissiper ces ténèbres si déplorables, M. le professeur Vallet examine les points suivants : la certitude et le sens commun, le *moi*, le *non-moi* ou le monde extérieur, l'absolu, la substance, la cause, la fin, le bien, Dieu principe du bien, le progrès, le surnaturel. Sur chaque question, il expose clairement les théories de Kant et de ses prédécesseurs, car il en a eu, — Descartes notamment, et celles de Comte et de ses successeurs, car il en a partout, — principalement en Angleterre. A ces erreurs logiquement déduites les unes des autres, l'auteur oppose le simple bon sens devenu la plus sublime et la plus solide de toutes les philosophies dans les ouvrages de saint Thomas d'Aquin ; de sorte que son livre n'est pas seulement un travail apologétique, mais un travail vraiment doctrinal et qui restera. Le chapitre du surnaturel, la pierre de touche pour distinguer *ceux qui savent* de ceux qui ne savent pas, est de toute façon irréprochable. Celui de *la fin* tendrait peut-être à exagérer quelque peu le sens de l'axiome scolas-

tique : *natura nihil facit frustra.* Nul doute que toutes les lois physiques, celle de la pesanteur comme les autres, n'aient un but, une fin ; mais saint Thomas n'attribuait pas une fin précise à chaque résultat de ces lois ; il n'aurait pas enseigné, par exemple, que dans une éruption de volcan il y avait un but pour lequel telle pierre était lancée à droite plutôt qu'à gauche. Dans sa note de la page 240, M. Vallet semblerait penser différemment et ne pas s'associer à ce qu'en dit, justement selon nous, M. Paul Janet. Au chapitre de Dieu (p. 292), nous trouvons que les expressions employées par le savant sulpicien pour rendre la théorie augustinienne et thomistique des *idées,* sont forcées, et qu'elles pourraient déplaire à un censeur rigide : « Avant la création, nous étions en Dieu ; nous ne faisions qu'une seule et même chose avec sa substance et les idées de son éternelle sagesse. Par la création, il nous a distingués et séparés de lui, en nous donnant un être propre et borné ; par la religion, il nous rattache à lui et nous unit de nouveau à sa perfection immuable. » Pour éviter de paraître seulement parler comme font quelques rationalistes imbus d'un panthéisme plus ou moins latent, il faudrait prendre soin de dire que nous n'étions en Dieu, avant la création, que comme l'effet est dans la cause, comme la construction est dans l'esprit de l'architecte, sans actualité aucune, et d'une façon purement *idéale* : alors la substance divine *était*, et nous *n'étions* pas. Nous n'avons pas été plus distingués et plus séparés de lui que la statue de Minerve ne l'a été de l'intelligence de Praxitèle : nous avons été *faits à son image.*

Dr Jules Didiot.

ACTES DU SAINT SIÈGE

I

Lettre de Sa Sainteté à l'archevêque de Catane, pour le rétablissement, à Rome, du collège bénédictin de Saint-Anselme.

LEO PP. XIII

Venerabilis Frater, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Quæ diligenter ad Nos retulisti de consiliis in conventu susceptis Abbatum Casinensium, qui, te præside, habitus modo est in hac Urbe, ea grata multum accepimus. Jamdiu scilicet desiderio tenebamur istius extra ordinem conventus cogendi ; qui etiam, ut nosti, quum antehac esset habendus sub tempus vernum, causis rerum quibusdam interceptus est. At enim hoc desiderium spes moverat et acuerat complurium utilitatum, quas censebamus profecturas inde esse certo in ordinem Benedictinorum, cui studuimus semper, cui vel nuper testimonia tribuimus existimationis et benevolentiæ. Nobis nimirum animo obversatur quem cumulum præstantiæ et gloriæ, vel in re sacra vel in civili, alumni Benedicti patris sibi paraverint per diuturnitatem sæculorum quatuordecim ; reminisci jucundissimum est virtutes præclaras et generosas quas in umbra cœnobiorum aluerunt ; copiam tam magnam feliciter eductam et hominum sanctissimorum, qui ad honores cœlitum evecti sunt, et Pontificum Maximorum, patrum purpuratorum, episcoporum, qui Ecclesiam sanctam illustravere ; tot monumenta doctrinæ sacræ externæque insignia ab ipsis edita ; tot promerita in litteras artesque elegantiores atque

in omnem humanitatem veram, quæ quidem nisi eos tutores et vindices nactæ essent, barbarie et oblivione obrutæ facile jacuissent. Adversos profecto casus eosque asperrimos Ecclesia persensit his proximis sæculis ; neque senserunt minus et alii ordines hominum religiosorum et Benedictinus ipse ; qui jacturas fecit quidem gravissimas, non eas vero ut in discrimen extremum sit unquam adductus, neu possit aliquando in pristinum honorem revirescere. Quamobrem, etsi æquor currimus turbulentum, satis prospere tamen augurari juvat de hoc ordine etiam in Italia, quæ parens et altrix fuit incliti Auctoris, quæque soboli ejus incunabula præstitit sedemque imprimis nobilem, ut satis sit Casinum meminisse, cujus recordationem bene multa attingunt, qua de fastis Ecclesiæ, qua de cultu ornamentisque civitatum, perlongo ætatis decursu. Illud autem præstabile esset et singularis beneficii loco habendum, si monachi Casinenses repugnantibus nequidquam temporibus, sese a jacturis recreare possent, iidemque, quoad per rerum statum liceret, intimam possent disciplinam sancte conservare et famam sustinere sapientiæ priscæ. Quoniam vero eorum vires plus valent qui apte cohæreant inter se, spes rerum in posterum tempus longe meliorum tunc firmior multo consisteret, si varia ejusdem ordinis membra latissime sparsa, quasi in corpus unum coalescerent, unis iisdemque legibus, una eademque rectione.

Hisce de causis, ut scis probe, Venerabilis Frater, optimum factu duximus vos in hanc Urbem accire et ad deliberandum congregare. Quibus primo loco perpendenda et statuenda mandavimus quæ pertinerent ad regulam et disciplinam : id quod per magnum animi Nostri gaudium rescivimus solertissime esse factum et exitu secundo. Porro ad studia doctrinæ provehenda rati sumus nihil posse rectius conducere quam si restituendum curaremus Collegium S. Anselmi, quod duobus ante sæculis ad Callisti posuerat consilio non dissimili eximius Decessor Noster Innocentius XI, constitutione *Inscrutabili*. Videlicet Collegii Ansel-

miani hoc fuit inde ab exordio præscriptum, ut in studiis theologiæ et canonum excolerentur ad quamdam perfectionem adolescentes monachi certo numero delecti ex provinciis Casinensium universis, concesso quoque ut alii admitterentur ex variis Benedictinorum familiis atratorum : quod collegium brevi sic viguit floruitque, ut alumnis ejus, viris in omni laude præstantissimis, Apostolica Sedes usa plurimis sit ad procurationem Ecclesiarum et ad alia præclara munera. Itaque congruebat plane mirificeque cum iis quæ apud Nos meditabamur in commoda ordinis vestri, ut tale doctrinæ et prudentiæ domicilium, tam providenter constitutum, lætissimisque tot fructibus copiosum, excitaremus. In quo item a sociatis patribus cumulatissime optatis Nostris satisfactum est: Nostræ enim auctoritat rationem quamdam Collegii redintegrandi, collatis consiliis apposite definitam, subjecerunt. Sane perplacuit quod est decretum, præter jus pontificium ac theologiam omnem, conclusis in ea etiam historia Ecclesiæ, litterarum explanatione sacrarum, in Patrum sanctorum scriptis eruditione, re antiquaria christiana, linguis græca et hebræa, tradendam inibi esse in biennium philosophiam de schola Aquinatis æque ac mathematicorum et physicorum scientiam. Hanc enimvero accessionem ipsa temporum natura deposcebat : qua namque concutimur agitatione studiorum, et quod est miserius, qua turba et colluvione errorum undique urgemur, utraque ea disciplina perdiscatur necesse omnino est. Altera nimirum, ut quæcumque sunt vera, sive ad lumen rationis nostræ, sive ad testimonium fidei divinæ, salva et integra ex eisdem præsidiis liceat tueri ; altera vero ne committamus unquam ut armamentarium illud ornatissimum, ex quo tela ab adversis partibus depromuntur quotidie in oppugnationem veritatis, prope neglectum a bonis in defensionem videatur. Ceterum nobis firmum haeret ut Collegium Anselmianum novum non secus pateat ac vetus alumnis cœnobiorum omnium sodalitatis Casinensis, nec non alumnis familiarum quæ ipsi tanquam matri adscriptæ sunt ; optamus præterea

ut familiæ ceteræ Benedictinorum atratæ eo mittant ipsæque de suis alumnis. Qua certe et legum animorumque consensione et communione studiorum fiet sensim, ut ea confletur, quam supra expetebamus, membrorum in unum corpus convenientia et conjunctio.

Cui sententiæ Nostræ et certissimæ expectationi nihil addubitamus quin summa sint voluntate responsuræ quotquot numerantur familiæ Casinensium non in America modo, sed etiam in præclaris cœnobiis Galliarum, Belgii, Helvetiæ, Austriæ, Hungariæ, Germaniæ, Angliæ, Bavariæ aliisque ; atque adeo pro certo habemus delecturas eas omnes esse studiose alumnos spei optimæ, quos mittant ad Collegium Anselmianum instituendos edocendosque in tutela Apostolicæ Sedis, haud procul a sacro Jugo, unde, tamquam e sinu, magni Patris spiritus atque ignes, in omnem virtutem et honestatem acerrimi, sese longe lateque diffuderunt. Hæc autem tota res quantopere Nos tangat et teneat, te sane non fugit, Venerabilis Frater, quum etiam conveniat prorsus cum propositis aliis quæ animo fovemus, præsertim Ecclesiæ orientali profutura. Rei vero initia ut quam fieri primum possit ponantur, Nos quoque de impensis, quantum erit facultatis, conferemus. Sed opera etiam tua inniti libet, quam, ut in conventus deliberationibus valde opportuna extitit, confidimus item fore percommodam ad dirigenda Collegii initia, ut consiliis nostris optime perficiendis ne quidquam desit aut desideretur.

Jam vero communibus studiis Deus faveat adsitque benignissimus. Nos te, Venerabilis Frater, Abbates singulos qui in conventum, familias omnes Benedictinorum qui votis Nostris religiose obsequentur, singulari plane benedictione ex animo muneramur, quæ ipsis et pignus extet benevolentiæ Nostræ et afferat ubertatem bonorum cœlestium.

Datum Romæ apud S. Petrum, die IV jan. an. MDCCCLXXXVII Pontificatus Nostri Nono.

LEO PP. XIII.

II

S. C. DU CONCILE.

Messes *pro populo*.

NIVERNEN.

An rectores duarum paroeciarum in diebus festis suppressis possint a celebranda missa pro populo favore alterius paroeciæ dispensari, et a præteritis omissionibus absolvi in casu ?

Sacra C. C. re cognita, sub die 5 martii 1887 censuit respondere : *Prævia absolutione quoad præteritum, pro gratia dispensationis quoad futurum ad quinquennium, facto verbo cum SSmo.*

III

S. C. DES RITES

I. *Préséance entre confréries.*

Quæsitum quum fuerit a Sacra Rituum Congregatione, an tertiarii Franciscales jure gaudeant præcedentiæ super quasdam laicas sodalitates, Sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti secretarii, omnibus maturo examine perpensis, ita rescribere rata est: — Ad tramites Apostolicarum Constitutionum necnon declarationis Sacræ Congregationis Episcoporum et Regularium, diei 20 septembris 1748, tertiariis Franciscalibus cœtum constituentibus, nempe proprio habitu indutis ac sub cruce incedentibus, jus inest super quascumque sodalitates laicas.

Atque ita rescripsit ac declaravit, die 28 maii 1886.

D. CARD. BARTOLINIUS, *Præfectus.*

II. Novarien.

Vicarius Capitularis diœceseos Novariensis exponit quod post Encyclicam *Auspicato*, diei 17 septembris 1882, relate ad Ordinem Tertii Ordinis S. Franscisci, complures in dicta diœcesi nomen dederunt eidem ordini S. Francisci. Et quidam suffecti a proprio parocho, et innixi Brevi ad audientiam Benedicti XIII, contendunt sibi uti Religiosis deberi præcedentiam in processionibus, aliisque functionibus ecclesiasticis præ confraternitatibus, haud exclusa confraternitate SS. Sacrementi. Ad contentiones dirimendas inde exortas, dissidia componenda, præfatus Vicarius Capitularis Sacram Rituum Congregationem adiit, ac insequentia dubia proposuit pro opportuna declaratione.

I. Utrum tertiariis, qui professsionem emiserunt, ad tramites Cæremonialis diei 18 junii 1883 a Sacra Rituum Congregatione approbati, et propria vexilla habent, jus competat processionibus et functionibus ecclesiasticis interveniendi cum propriis vexillis, necnon præcedentia præ omnibus confraternitatibus ?

II. Utrum eisdem competat eadem præcedentia præ Sanctissimi Sacrementi Confraternitate ?

III. Et quatenus affirmative, quomodo in casu procedendum sit ?

Et Sacra eadem Congregatio ad relationem infrascripti secretarii propositis dubiis rescripsit : Detur decretum diei 28 maii vertentis anni.

Die 1 junii 1886.

D. Card. Bartolinius, *Præfectus*.

III. *Leçons du Bréviaire.*

Namurcen.

Rmus D. Eduardus Josephus Belin, hodiernus episcopus Namurcensis in Belgio, Sacræ Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione humillime subjecit, nimirum :

Dubium I. Juxta Breviarii rubricam feria quinta hebdomadæ quartæ octobris propriam, quando quatuor tantum hebdomadas habet october, historia martyrii Machabæorum legi debet feria quinta, sexta et sabbato hebdomadæ quartæ. Porro si feria quinta occurrat festum habens lectiones primi nocturni proprias, uti hoc anno festum sanctorum Simonis et Judæ, quæritur quænam lectiones legi debeant feria sexta, an lectiones dominicæ quintæ, an lectiones feriæ secundæ ejusdem hebdomadæ quintæ octobris ?

Dubium II. Octava Immaculatæ Conceptionis Beatæ Mariæ Virginis incidebat superiore anno in feriam quartam quatuor Temporum Adventus ; secundum Rubricam generalem nona lectio debet esse de Homilia feriæ, sicuti ultimum Evangelium Missæ. Porro hoc Evangelium idem est ac Evangelium Festi. Quid igitur agendum ?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti secretarii, omnibus in casu perpensis, ita propositis dubiis rescribendum censuit, videlicet :

Ad I. *Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam.*

Ad II. *Detur decretum diei* 16 *septembris* 1855 *in una Alsina.*

Atque ita rescripsit et declaravit die 17 januarii 1887.

D. Card. Bartolinius, *Præfectus.*

ERRATUM

Page	317	ligne	16 : *Axfort,*	lisez :	*Oxfort.*
—	319	—	19 : *Ou.*	—	*Or.*
—	319	—	20 : *Colonnie*	—	*Colomne.*
—	320	—	11 : *en* retombant	—	*au* retombant

TABLE DES MATIÈRES

COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION « APOSTOLICÆ SEDIS » par M. le Dr B. Dolhagaray. 5, 494
LE DIVORCE, par M. l'abbé A. Tachy. 28
LES INDULGENCES DEVANT L'HISTOIRE ET LE DROIT CANON, par M. A. Faucieux. 60, 130, 385
LE VERSET DES TROIS TÉMOINS CÉLESTES, par J.-J.-P. Martin 97, 193
PHILIPPE DE MAIZIÈRES ET LE SONGE DU VERGIER par M. le Dr L. Salembier 153
ETUDE MORALE SUR L'HYPNOTISME, par M. l'abbé C. Trotin. . 224
LA CHAPELLE PONTIFICALE, par M. le chanoine J. Didiot . . 254
LES CHAPITRES CATHÉDRAUX DE FRANCE, par M. C. Daux, Missionnaire apostolique. 289, 437
A PROPOS D'UNE NOUVELLE TRADUCTION DES SAINTS ÉVANGILES, par M. l'abbé Rambouillet. 351
HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'EXTRÊME ORIENT, par M. Z. Peisson. 415
AU SUJET DU DIVORCE, par le R. P. L. Baudier. . . . 459, 539
UNE PAGE INÉDITE DE LA VULGATE, par le Dr L. Salembier. 481
LITURGIE, par le R. P. Levavasseur. 177, 472
NOTES D'UN PROFESSEUR, par M. le Dr Jules Didiot . 85, 275, 561
BIBLIOGRAPHIE 95, 366
ACTES DU SAINT SIÈGE. 190, 371, 565

TABLE ALPHABÉTIQUE

Actes du Saint-Siège, 190, 459, 565.

Ailly (Pierre d'). — *Epistola ad novos Hebræos;* — *Apologeticus Hieronymianæ versionis*, V. Vulgate.

Appels. — Disposition provisoire pour les appels dans les causes matrimoniales. 373.

Bénédictins. — Lettre de S. Sainteté à l'archevêque de Catane pour le rétablissement, à Rome, du collège bénédictin de Saint-Anselme, 565.

Burg. — *De la vie sociale, politique et religieuse des nations modernes*, 283.

Chapelle (la) pontificale au XIVe et au XVe siècle, 254 ss.

Chapitres (les) cathédraux de France, 289 ss., 437 ss. — Origine des cathédrales et des corps capitulaires, 289. — Du nom de chanoine, 297. — Modifications dans le genre de vie canoniale, 298. Chanoines réguliers et séculiers, 301. — Règlement et bulle de sécularisation, 302. — Analogie avec les vieillards de l'Apocalypse, 305. — Des vêtements canoniaux : Rochet, Cappa, Mozette, Aumusse, 406, 437. — Insignes et décorations capitulaires ; chanoines honoraires, 444. — Situation des chapitres et rôle des chanoines, 446. — Dotation des chapitres, traitement des chanoines, 451.

Concordat avec le Prince de Montenegro, 381.

Congrès. — Bref à Mgr d'Hulst relatif au Congrès scientifique international des catholiques, 379.

Constitution (Commentaire de la) *Apostolicæ Sedis*, 5 ss., 494 ss., — Les lecteurs des ouvrages publiés avant la Constitution *Apostolicæ Sedis*, n'encourent que la peine prononcée antérieurement contre ces ouvrages, 5. — L'excommunication est encourue par les détenteurs, 7 ; les imprimeurs, 17 ; et par les défenseurs des livres condamnés, 18. — Est-il interdit par les canons d'engager des discussions avec les hérétiques ou avec ceux qui défendent leurs doctrines ? 20. — Manière de procéder des tribunaux de l'Inquisition et de l'Index, dans la condamnation des livres, 23. — Sont soumis à l'excommunication les schismatiques et ceux qui se dérobent obstinément à la soumission due au Souverain Pontife régnant, 494. — Des schismatiques, 501 ss. — Ce qui constitue le

schisme, *ibid.* — Schisme simple et schisme complexe, 502. — Le schisme peut exister sans hérésie, 503. — Celui qui rejetterait l'autorité d'un évêque ou la communion avec les fidèles d'un diocèse encourrait-il la censure édictée contre les schismatiques? 506. — Le refus d'obéir aux décisions des Congrégations romaines rend-il les délinquants passibles de cette censure? 507. — Obéissance due au Souverain-Pontife parlant comme docteur privé, 510. — Tout acte de révolte contre le Souverain Pontife constitue-t-il le schisme? 513. — Cas de deux Pontifes élus, 515. — Un concile général peut-il, sans tomber dans le schisme, les déclarer déchus? 517. — Principaux schismes qui ont éclaté dans l'Église, 530.

Coutume. — V. Liturgie.

Décrets de la S. C. des Rites et des Indulgences, 371; — de la S. C. des Rites, 459, 569 seqq.; — de la S. C. des Indulgences, 372; — De la S. C. des Évêques et des Réguliers, 373; — De la Congrégation du S. Office, 375; — de la S. C. du Concile, 569.

Dehon (le chanoine). — *L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien*, 282.

Divorce (le), 28 ss, 459 ss., 540 ss. — Devoir du juge, 28. — Devoir de l'avocat, 37. — Devoir du maire, 44. — Est-il permis aux époux de demander le divorce? 47. — Y a-t-il obligation pour chacun des époux de s'opposer à une demande de divorce introduite par l'autre partie? 54. — Est-il permis de demander la séparation de corps? 57. — Du véritable sens de la réponse du Saint-Office en date du 25 juin 1885 au sujet du divorce, 459. — Réponse aux raisons alléguées par M. Granclaude, dans *le Canoniste*, contre ces solutions, 540.

Évangiles. — A propos d'une nouvelle traduction, 351. — Assertions téméraires de l'auteur de cette traduction, 352. — Conditions d'une bonne traduction des saints Évangiles, 355. — Abondance des bonnes traductions, 359. — Défauts de la traduction de M. H. Lasserre, 360.

Extrême-Orient. — Histoire des religions dans l'Extrême-Orient, 415 ss. — Importance de la question, *ibid.* — L'école évolutioniste et l'école traditionaliste, 417. — Explication des ressemblances frappantes qui existent entre les religions, 419. — Toutes les doctrines religieuses et philosophiques tirent leur origine de l'Orient, 420. — Le Taoïsme; vie de Lao-Tseu, 422.

Fontaine (le P. de). — *La Chaire et l'Apologétique au* XIXe *siècle*, 85.

Franciosi (le P. de). — *L'esprit de saint Ignace*, 90.

Grandclaude (l'abbé). — *Le Canoniste*, V. Divorce.

Hausberr (le P.). — *Compendium Cæremoniarum*, 92.

Herbert de Powis (Lucy). — *Œuvres spirituelles*, 89.

HORNSTEIN. — *La crémation devant l'histoire, la science et le Christianisme*, 95.

HYPNOTISME (étude morale sur l') 224 ss. 321 ss. — Nature de l'hypnotisme, 227. — Provocation du sommeil hypnotique, 233. — Phénomènes consécutifs du sommeil, 234. — La provocation du somnambulisme dans l'hypnose est d'origine naturelle, 321. — Mais les phénomènes qui se produisent dans le somnambulisme ne sont pas naturellement explicables, 327.

IMAGES. — Décret relatif à la matière des images indulgenciées, 371.

INDULGENCES (les) devant l'histoire et le droit canon, 60 ss. 130 ss. 385 ss. — Importance de l'histoire des dogmes, 60. — N.-S. a donné à l'Église le pouvoir de remettre la faute et la peine du péché, 60. — Histoire des indulgences : temps apostoliques, 65. — Huitième au douzième siècle, 71, 130 ; — douzième siècle jusqu'à nos jours, 146. — Indulgences accordées pour des dons aux églises et aux chrétiens, 385. — Prières et pénitences corporelles, 388. — Indulgences à l'occasion de la dédicace d'une église, 393. — Pèlerinages, 385. — Les croisades ; l'indulgence plénière, 401. — Les papes se réservent la concession des indulgences plénières ; concession des indulgences sous une forme générale ; Application des indulgences aux défunts, 412. — Fin des pénitences canoniques, 413.

JUNGMANN. — *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, *T. VII*, 368.

LASSERRE (Henri). — Nouvelle traduction des saints Évangiles, V. ÉVANGILES.

LEHMKUHL. — *Compendium theologiæ moralis*, 93.

LIBÉRALISME. — Lettre du secrétaire de la S. C. de l'Index à l'évêque de Vich relativement à cette question, 191.

LITURGIE. — De la coutume en matière de liturgie, 177 ss. 472 ss. — Règles générales sur la coutume en matière de liturgie, 178. — Des coutumes que la S. C. des Rites juge comme devant être maintenues, 184. — De quelques points réglés par la coutume, 472. — De quelques coutumes conservées par la S. C. des Rites sans être signalées comme immémoriales, 476. — V. MESSE.

MAIZIÈRES (Philippe de) et le Songe du Vergier, 153 ss. — Analyse du second livre ; Discussion sur la puissance temporelle de l'Église, *ibid* ; — sur la primauté du Souverain Pontificat, 156 ; sur les excommunications, etc., 157 ; sur les sortilèges, 160. — Les antipapes, 167. — Le pape doit demeurer à Rome, 163. — Croyance à l'Immaculée-Conception, 166. — Conclusion, 168.

MESSE. — *Accessus et recessus altaris*, 93. — Messe *pro populo* ; dispense pour le diocèse de Nevers, 569.

PASTOR (le Dr). — *Histoire des Papes depuis la Renaissance*, 93.

PIERROT. — *Prolégomènes à la Théologie ; de la Religion révélée*, 278.

PUSTET, éditeur du *Manuale pii sacerdotis*, 287.

RAGEY (le P). — *Le Virginal de Marie*, 91.

RELIGION. — V. EXTRÊME-ORIENT, PIERROT.

RÉSERVE. — Absolution des cas et censures réservées, 375.

ROSAIRE. — Indulgence accordée à cette confrérie, 372.

SABETTI (le P.). — Nouvelle édition du *Compendium Theologiæ moralis* du P. Gury, 566.

SARDA Y SALVANY. — *El Liberalismo e peccado*, 191.

STABAT. — Sens obscur d'une strophe, 275.

THOMAS (S.) d'Aquin. — Lettres apostoliques relatives à l'édition de ses œuvres, 190.

TROIS TÉMOINS CÉLESTES (le verset des), 97 ss. 193 ss. — Exposition de la difficulté, 97. — Obligations imposées aux catholiques dans les problèmes de ce genre, 100. — Faits dûment constatés relativement au verset des Trois Témoins, 111. — Conclusions découlant forcément de ces faits, 199. — Raisons de l'introduction universelle de ce verset au XIIIe siècle, 203. — Origine de l'interpolation, 215.

UNIVERSITÉ. — Bref à l'Archevêque de Baltimore pour l'érection de l'Université catholique de Washington, 376.

VACANT (le Dr). — *Le magistère ordinaire et universel de l'Église et ses organes*, 285.

VALLAURI. — *Recueil d'inscriptions*, 280.

VALLET. — *Le Kantisme et le Positivisme*, 563.

VULGATE. — Une page inédite de la Vulgate, 481 ss. — Examen de deux opuscules de Pierre d'Ailly concernant la Vulgate de saint Jérôme. *ibid.*